
Институт
Лингвистических
Исследований
Российской академии наук

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

НАУЧНЫЙ СОВЕТ РАН ПО КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ,
СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ ЯЗЫКОВ И ЛИТЕРАТУР

FONS SAPIENTIAE VERBUM DEI

Сборник научных статей
в честь 80-летия профессора
Анатолия Алексеевича Алексеева



Санкт-Петербург
2022

УДК 801+811.16+27
ББК 80+81.41+86.37
F73

Редколлегия
А. В. Сизиков (отв. ред.), Е. Л. Алексеева

Рецензенты:
Г. А. Мольков (ИЛИ РАН), М. В. Корышев (СПбГУ)

Утверждено к печати
Ученым советом Института лингвистических исследований РАН

F73 **Fons sapientiae verbum dei** : сборник научных статей в честь 80-летия профессора Анатолия Алексеевича Алексеева / [редколл.: А. В. Сизиков (отв. ред.), Е. Л. Алексеева] ; Институт лингвистических исследований РАН, Научный совет РАН по классической филологии, сравнительному изучению языков и литератур. — Санкт-Петербург : ИЛИ РАН, 2022. — 388 с.

ISBN 978-5-6044839-7-8

В сборнике статей, посвященном 80-летию профессора А. А. Алексеева, представлены результаты исследований отечественных и зарубежных ученых по библеистике, христианской литературе, истории русского языка.

Издание предназначено филологам, историкам, религиоведам, специалистам по древней и средневековой культуре.

УДК 801+811.16+27
ББК 80+81.41+86.37

ISBN 978-5-6044839-7-8
DOI 10.30842/9785604483978

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

TABULA GRATULATORIA

ANATOLIO ALEXEEV
DOCTORI DOCTISSIMO
PHILOLOGIAE SLAVICAE AC BIBLICAE LUMINI
PER QUARTAM SAECULI JUVENTUTIS
IN UNIVERSITATE MAGISTRO
STUDIORUM SLAVICORUM ROSSICORUM
BIBLICORUM CULTORI
BIBLIOTHECAE BIBLICAE FUNDATORI
VIRO OCTOGENARIO
AMICI COLLEGAE DISCIPULI



Валерий Александрович Аликин
Людмила Борисовна Белова
Марина Анатольевна Бобрик
Сергей Игоревич Богданов
Николай Юрьевич Бубнов
Юрий Павлович Вартанов
Александр Константинович Гаврилов
Лора Александровна Герд
Алексей Алексеевич Гиппиус
Николай Николаевич Казанский
Мария Валерьевна Карякина
Кирилл Владимирович Копейкин
Мария Владимировна Корогодина
Жанна Леонидовна Левшина
Анисава Милтенова
Александр Михайлович Молдован
Георгий Анатольевич Мольков
Адель Владимировна Немировская
Светлина Николова
Леонид Григорьевич Панин
Флорентина Викторовна Панченко
Татьяна Викторовна Пентковская
Елена Константиновна Пиотровская



Вера Григорьевна Подковырова
Михаил Борисович Попов
Милена Всеволодовна Рождественская
Татьяна Всеволодовна Рождественская
Алексей Александрович Савельев
Наталья Вячеславовна Савельева
Ольга Сергеевна Сапожникова
Алексей Геннадьевич Сергеев
Александр Владимирович Сорокин
Антон Владимирович Тихомиров
Анатолий Аркадьевич Турилов
Борис Андреевич Успенский
Максим Владимирович Фионин
Искра Христова-Шомова
Ralph Cleminson
Ismo Dunderberg
Katarína Džunková
Simon Franklin
Christian Hannik
Christos Karakolis
Roland Marti
Tobias Nicklas
Sergejus Temčinas





ПРЕДИСЛОВИЕ

Этим предисловием мы открываем сборник научных статей, посвященный юбилейной дате в жизни нашего коллеги, учителя и друга, известного российского ученого Анатолия Алексеевича Алексеева, доктора филологических наук, профессора.

Окончив Ленинградский университет по кафедре русского языка в 1967 г., А. А. Алексеев стал прекрасным специалистом по истории русского языка, о чем свидетельствует его почти 20-летняя работа в Институте языкознания АН СССР, где он занимался исследованием общественно-политической лексики русского языка XVIII в. и участвовал и продолжает участвовать в издании «Словаря русского языка XVIII в.».

Уже в студенческие годы у А. А. Алексеева возник и сформировался научный интерес к истории переводной славяно-русской письменности. В 1984 г. он успешно защитил докторскую диссертацию «Переводческое наследие святых Кирилла и Мефодия и его судьбы в славянской письменности». Эта защита и доклады, прочитанные им в Отделе древнерусской литературы Пушкинского Дома, вызвали интерес к его исследованиям со стороны академика Д. С. Лихачева, который пригласил А. А. Алексеева на работу в Институт русской литературы РАН. В этом научном коллективе А. А. Алексеев проработал много лет, руководил несколькими проектами. Плодотворное сотрудничество с коллегами из Пушкинского Дома продолжается до сегодняшнего дня, в 2021 г. под редакцией и со вступительной статьей А. А. Алексеева вышло факсимильное издание Библии Матфея Десятого.

Но, конечно, главным делом жизни А. А. Алексеева стало возрождение им в России библеистики как самостоятельного и полноценного научного направления. Как только в конце 1980-х гг. открылись возможности для такой работы, А. А. Алексеев оказался наиболее подготовленным отечественным исследователем, не только обладающим соответствующими знаниями и компетенциями в этой области, но и готовым взять на себя груз организационных

забот. Сам А. А. Алексеев не раз говорил и писал, что изрядной подготовкой в этой области он обязан своему учителю Н. А. Мещерскому. Именно этот профессор ЛГУ был первым, кто познакомил и самого А. А. Алексеева, и других своих слушателей с широким кругом проблем библейской и христианской письменности, постоянно призывал их учить древнегреческий и древнееврейский языки для чтения в оригинале текстов Священного Писания.

А. А. Алексеев оперативно включился в работу. Уже в 1988 г. он основал и возглавил Славянскую библейскую комиссию при Международном комитете славистов, стал членом ряда международных Библейских обществ. В 1999 г. вышла монография А. А. Алексеева «Текстология славянской Библии», в которой впервые представлена история славянских библейских переводов и разработана методология исследования библейских рукописей. Эта методология была применена коллективом авторов во главе с А. А. Алексеевым при работе над исследованием «Евангелие от Иоанна в славянской традиции». Издание в 1998 г. церковнославянского перевода Евангелия от Иоанна с критическим аппаратом, покрывающим более 1000 рукописей, стало первым изданием проекта *Novum Testamentum Palaeoslovenice.* Несколько позже, в 2005 г., был опубликован церковнославянский перевод Евангелия от Матфея, также сопровождаемый внушительным критическим аппаратом. Обе книги стали незаменимым источником для всех палеославистов, которые теперь с нетерпением ждут Евангелия от Луки и Евангелия от Марка. Для работы над этим проектом Анатолий Алексеевич создал Петербургское отделение Российского библейского общества, сотрудники которого, кроме славянского проекта, занимались переводом Священного Писания на языки Российской Федерации (башкирский, бурятский, кряшенский, осетинский, якутский, чувашский). Анатолий Алексеевич регулярно консультировал переводчиков и участвовал в научных семинарах, проводимых РБО.

Организаторский талант А. А. Алексеева в полной мере раскрылся в процессе основания в Санкт-Петербургском государственном университете Библейской библиотеки. Она появилась благодаря инициативе профессоров Карлова университета в Праге Петра Покорного и Бернского университета Швейцарии Ульриха Луца. Именно он со стороны SNTS в 1996 г. подписал соглашение об основании в Санкт-Петербургском университете Bibliothecae biblicae. Со стороны Санкт-Петербургского университета соглашение

подписала ректор Л. А. Вербицкая. В Координационный совет, созданный при библиотеке, вошли известные ученые — профессора Ф. А. Елоева, А. И. Зайцев, Я. Н. Любарский, академик М. Н. Боголюбов. А. А. Алексеев сначала возглавил этот совет, а потом стал директором библиотеки, которая при содействии декана филологического факультета С. И. Богданова получила помещение и оборудование для функционирования при филологическом факультете СПбГУ. В настоящее время библиотека насчитывает более 20 тыс. томов, и ее состав постоянно пополняется.

Создание библиотеки стало предпосылкой как для развития библеистики как академической науки, так и для начала преподавания дисциплин, связанных с ее изучением. Анатолий Алексеевич начал читать спецкурсы на филологическом факультете во время своей работы над проектом *Novum Testamentum Palaeoslovenice*, которые пользовались большой популярностью среди студентов. Появление библиотеки привлекло еще больше слушателей не только из СПбГУ, но и из других вузов. Тогда по предложению декана филологического факультета С. И. Богданова началось преподавание библеистики как дополнительной специальности для студентов факультета. Потом была сформирована и зарегистрирована при помощи профессора А. В. Зеленщикова программа обучения, и в 2002 г. библеистика вошла в число основных специализаций факультета. Официальное утверждение кафедры библеистики состоялось в 2006 г. А. А. Алексеев активно участвовал во всей этой подготовительной работе и возглавил кафедру библеистики с момента ее основания. По его инициативе с 2003 г. начал работать открытый лекторий по актуальным проблемам библеистики, где с докладами и курсами лекций выступали У. Луц, К.-В. Нибур, Ф. Д. Томсон, Петр Покорны и другие известные ученые. С переходом в 2005 г. факультета на двухступенчатую систему обучения преподавателями кафедры были разработаны и опубликованы учебные программы для студентов бакалавриата и магистратуры. В настоящее время кафедра готовит кадры и в аспирантуре. А. А. Алексеев является ведущим преподавателем кафедры. Свой огромный опыт преподавания он накопил, читая лекции во многих университетах мира — Амстердаме, Иерусалиме, Трире, Генуе. На кафедре библеистики он читает несколько главных курсов по специальности, постоянно предлагает темы для новых элективных курсов, руководит подготовкой выпускных квалификационных работ студентов бакалавриата, магистратуры

и аспирантуры. По инициативе А. А. Алексеева начал действовать Библейский семинар, на котором с докладами выступают и библеисты Санкт-Петербурга, и иностранные ученые. В рамках ежегодной Международной конференции филологического факультета уже много лет работает секция «Библия и христианская письменность», в которой участвуют и преподаватели кафедры, и специалисты из других университетов и стран. А. А. Алексеев предложил и осуществил ряд интересных издательских проектов.

В сборник, предлагаемый вниманию читателей, вошло 26 статей, посвященных вопросам истории русского языка, древнерусской письменности, библеистики, истории древнееврейской и христианской литератур и культур, что соответствует как научным направлениям работы кафедры библеистики СПбГУ, которую много лет возглавлял профессор А. А. Алексеев, так и его собственным научным интересам. Подборка статей также отражает и академические институты, с которыми сотрудничал и продолжает сотрудничать юбиляр: Институт лингвистических исследований, Институт русской литературы, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, СПбГУ, Библейская комиссия при Международном комитете славистов, Studiorum Novi Testamenti Societas, Объединенные библейские общества. Статьи представлены на русском, английском, немецком и сербском языках, а среди авторов не только коллеги, но и несколько учеников профессора А. А. Алексеева.

Коллеги, друзья, многочисленные ученики сердечно поздравляют Анатолия Алексеевича с юбилейной датой, желают ему доброго здоровья, бодрости, талантливых учеников, научной активности, новых свершений в виде статей и книг.



СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ А. А. АЛЕКСЕЕВА

Составитель Е. Л. Алексеева
(Санкт-Петербургский государственный университет)

Переход *Е* в *О* и начальный этап развития аканья // Вестник Ленинградского университета. 1967. №8. С. 144–147.

Именительный, родительный // Русская речь. 1971. №5. С. 157–160 [происхождение грамматических терминов].

Судья, чиновник // Русская речь. 1972. №1. С. 124–131 [история слов].

Промышленность // Русская речь. 1972. №4. С. 133–135 [история слова].

История слова *гражданин* в XVIII в. // Известия ОЛЯ. 1972. №1. С. 67–73.

Из истории общественно-политической лексики русского языка XVIII века (гражданин, сословие, гражданское общество). Ленинград, 1972. 18 с. [Автореферат канд. диссертации. Диссертация в Институте лингвистических исследований РАН, СПб.].

Новое исследование кирилло-мефодиевской проблемы // Советское славяноведение. 1973. №2. С. 100–103 [рец. на работы Е. М. Верещагина, соавтор Н. А. Мещерский].

Из истории общественно-политической лексики Петровской эпохи // XVIII век. Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века. Л., 1974. С. 313–317.

О названиях частей речи // Русская речь. 1975. №3. С. 64–68.

Академик А. И. Соболевский — историк русского литературного языка // Вопросы языкознания. 1975. №5. С. 127–139.

К вопросу о художественности у Тредиаковского // Венок Тредиаковскому. Волгоград, 1976. С. 70–74.

Старое и новое в языке Радищева // XVIII век. Сб. 12: А. Н. Радищев и литература его времени. Л., 1977. С. 99–112.

К вопросу о лексикографии «культурных слов» // Проблемы исторической лексикографии. Л., 1977. С. 131–138.

О принципах семасиологии «культурных слов» (история слова *чиновник* в русском языке XVIII в.) // Системные отношения в лексике и методы их изучения. Уфа, 1977. С. 98–105.

Супрасльский сборник 1507 г. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Л., 1978. С. 54–88 [соавтор О. П. Лихачева].

Семантическое «снижение» как отражение социальной структуры в русском языке XVIII века // Russian Linguistics. 1978. Vol. 4. No. 1. P. 3–12.

Воскресенский Григорий Александрович // Славяноведение в дореволюционной России / Биобиблиографический словарь. М., 1979. С. 110–111.

Горский Александр Васильевич // Там же. С. 128–129.

Михайлов Александр Васильевич // Там же. С. 241–243.

Невоструев Капитон Иванович // Там же. С. 248.

Погорелов Валерий Александрович // Там же. С. 273–274.

Туницкий Николай Леонидович // Там же. С. 333–334.

Шляпкин Илья Александрович // Там же. С. 374.

Яцимирский Александр Иванович // Там же. С. 387–388.

Александр Васильевич Горский // Старобългаристика. 1979. №4. С. 34–41.

Менгес К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Л., 1979. 266 с. [перевод с английского].

Изменения в языке и изменения в словаре (лексикологические заметки) // Словари и словарное дело в России XVIII в. Л., 1980. С. 38–44.

«Песнь песней» в древней славяно-русской письменности. Части 1 и 2. (= Предварительные публикации Института русского языка АН СССР). М., 1980. 64 с. + 64 с.

Соболевский А. И. История русского литературного языка. Л., 1980 [подготовка издания]. — Рец.: G. Hüttl-Folter (Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1981. Bd. 27. S. 182–185); D. S. Worth (International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1984. XXIX. P. 177–183).

«Песнь песней» по русскому списку XVI в. в переводе с древнееврейского оригинала // Палестинский сборник. 1981. Вып. 27. С. 63–79.

На ученом совете филологического факультета // Вестник Ленинградского ун-та. 1981. №8. С. 124–125 [заметка к юбилею Н. А. Мещерского].

Эпический стиль «Тилемахиды» // Язык русских писателей XVIII века. Л., 1981. С. 68–95.

Эволюция языковой теории и языковая практика Тредиаковского // Литературный язык XVIII века: Проблемы стилистики. Л., 1982. С. 86–128.

К определению объема литературного наследия Мефодия (Четий перевод Песни песней) // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 229–255.

«Песнь песней» в Чешской библии и восточнославянские переводы XV–XVI в. // Slavia. 1983. Vol. 52. No. 3–4. S. 283–289.

Принципы историко-филологического изучения литературного наследия Кирилла и Мефодия // Советское славяноведение. 1984. №2. С. 94–106.

О греческой основе славянских библейских переводов // Старобългаристика. 1984. №1. С. 3–22.

Лексическая вариантность и текстология // Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии. Тезисы докладов. М., 1984. С. 57–58.

Павел Константинович Симони (1859–1939) // Русская речь. 1984. №6. С. 51–55.

Язык светских дам и развитие языковой нормы в XVIII в. // Функциональные и социальные разновидности русского литературного языка XVIII в. Л., 1984. С. 82–95.

Словарь русского языка XVIII века: Правила пользования словарем. Указатель источников. Л., 1984. С. 58–141 [указатель источников, соавтор О. Е. Березина].

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1. Л., 1984. С. 82–111 [апофегма–атлет].

Стефанит и Ихнилат // Памятники литературы Древней Руси: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 153–221 [перевод древнерусского текста].

Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого // Там же. С. 325–349 [перевод].

Ответ кирилловских старцев на Послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков // Там же. С. 359–363 [перевод].

Сочинения Ивана Семеновича Пересветова: 1. Малая челобитная; 2. Большая челобитная // Там же. С. 597–625 [перевод].

Сочинения Ермолая-Еразма: Правительница // Там же. С. 653–663 [перевод].

Переводческое наследие Кирилла и Мефодия и его исторические судьбы (*Песнь песней* в древней славянской письменности). Л., 1984. 28 с. [Автореферат докторской диссертации. Диссертация в Научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ].

Проект текстологического исследования кирилло-мефодиевского перевода Евангелия // Советское славяноведение. 1985. №1. С. 82–94.

Цитаты из Песни песней в славянской письменности (Цитаты и текстология) // Старобългарска литература. 1985. Кн. 18. С. 74–92.

«Песнь песней» в Острожской библии. Состав и источники текста // Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 116–125.

Греческий лекционарий и славянский апракос // Litterae slavicae medii aevi: Francisco Venceslao Mares sexagenario oblatae. München, 1985. S. 11–17.

О социальной дифференциации русского языка в 18 веке // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1985. Bd. 31. S. 9–27.

Терминология описания книг Священного Писания // Полата кънигописьная. 1985. №14/15. С. 4–7 [соавторы М. Капальдо и А. Наумов].

Филологические критерии выявления библейских переводов св. Мефодия // Там же. С. 8–14.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 2. Л., 1985. С. 185–188 [слово *быть*].

Андрей Курбский. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 219–399 [перевод древнерусского текста].

Рец. на: М. И. Рижский. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. 208 с. // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28. С. 196–202.

Языковая политика Ломоносова и Тредиаковского: конфронтация или сотрудничество? // М. В. Ломоносов и русская культура. Тезисы докладов. Тарту, 1986. С. 76–78.

Почему в Древней Руси не было диглоссии // Литературный язык Древней Руси. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. С. 3–11.

Н. А. Мещерский (к 80-летию со дня рождения) // Вестник Ленинградского ун-та. 1986. Вып. 2. С. 122–123.

Опыт текстологического анализа славянского Евангелия (по спискам из библиотек Болгарии) // Старобългаристика. 1986. №3. С. 8–19.

Языковой вопрос у славян // Russian Linguistics. 1986. Vol. 10. No. 3. P. 307–331 [рец. на: Aspects of the Slavic Language Question / Ed. by R. Picchio, H. Goldblatt and S. Fusso. Vol. 1–2. New Haven, 1984. 416 p.+367 p.].

Der Stellenwert der Textologie bei der Erforschung altkirchenslavischer Übersetzungstexte // Die Welt der Slaven. 1986. Bd 31. S. 415–437.

Переводы с древнееврейских оригиналов в древней Руси // Russian Linguistics. 1987. Vol. 11. No. 1. P. 1–20.

Participium activi в русской летописи: особенности функционирования // Russian Linguistics. 1987. Vol. 11. No. 2–3. P. 187–200.

ЭВМ и проблемы текстологии древнеславянских текстов // Лингвистические задачи и обработка данных на ЭВМ. М., 1987. С. 111–120 [соавтор Е. Л. Кузнецова].

Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 68–83 [соавтор О. П. Лихачева].

К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. 1985. Л., 1987. С. 8–22 [соавтор О. П. Лихачева].

Рец. на: И. Тот. Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI — начале XII в. София, 1985. 358 с. // Известия ОЛЯ. 1987. Т. 46. №1. С. 86–89.

Пути стабилизации языковой нормы в России XI–XVI вв. // Вопросы языкознания. 1987. №2. С. 34–46.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 3. Л., 1987. С. 55–76, 150–178 [верх–весь[1], вид–виться].

Десницкий Семен Ефимович // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. Л., 1988. С. 260–261.

Четий перевод св. Мефодия между Служебным и Толковым текстами св. Писания у славян // Symposium Methodianum. Neuried, 1988. S. 565–577.

Цели и методы текстологического исследования лингвистических источников XI–XVII вв. // Русистика сегодня. Язык: Система и ее функционирование. М., 1988. С. 188–209.

Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы (Переводы св. Писания в славянской письменности) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов.

X Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1988. С. 124–145.

К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 154–196.

Никита Александрович Мещерский (1/14 I 1906–3 III 1987) // Там же. С. 453–456 [некролог].

Задачи научного издания славянских и русских источников XI–XVI вв. // Вопросы языкознания. 1988. №4. С. 26–36.

Новые задачи лексикографического описания истории русского литературного языка // Современное состояние и тенденции развития отечественной лексикографии. Тезисы докладов Всесоюзной конференции. М., 1988. С. 9–11 [соавтор Ю. С. Сорокин].

Рец. на: I. C. Tarnanidis. The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988 // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1988. XXXVII. P. 190–197.

Опыт периодизации истории русского литературного языка // История русского литературного языка старшей поры: основные проблемы и перспективы исследования. Тезисы докладов. М., 1989. С. 7.

Рец. на: Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988. 239 с. // Вопросы языкознания. 1989. №4. С. 149–155.

Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года // Тысячелетие крещения Руси: Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». М., 1989. С. 327–331.

Рец. на: Neues Testament des Čudov-Klosters. Eine Arbeit des Bischofs Alexij, des Metropoliten von Moskau und ganz Russland. Phototypische Ausgabe von Leontij Metropolit von Moskau. Moskau, 1892 / Mit einer Einleitung hrsg. von Lehfeldt W. Koln; Wien: Böhlau Verlag, 1989 // Вопросы языкознания. 1990. №5. С. 142–144.

Словообразовательная и семантическая структура слова *присутствие* // Развитие словарного состава русского языка XVIII века (вопросы словообразования). Л., 1990. С. 48–57.

Острожская Библия: Сб. статей / Отв. ред. А. А. Алексеев. М., 1990. 87 с.

Место Острожской Библии в истории славянского текста Священного Писания // Там же. С. 48–74.

Dativus ethicus в «Слове о полку Игореве» // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 3–8.

К истории слова *сословие* в XVIII веке // Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка. Ч. 2. М., 1991. С. 5–14.

Рец. на: Apostolus Šišatovacensis anni 1324. Wien, 1989 // Zeitschrift für slavische Philologie. 1991. Bd 51/1. S. 203–208 [по-немецки в переводе Ф. Б. Полякова].

The Slavonic Version of Holy Scripture: The Present State of Scholarship // XVIII Международный конгресс византинистов (резюме сообщений). М., 1991. С. 37–38.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 6. Л., 1991. С. 61–147 [двуснастный–дно].

«Разумееши, яже чтеши?» // Наука и человечество: международный ежегодник. М., 1991. С. 80–89.

Рец. на: Die Kuttenberger Bibel, 1489. Paderborn, 1989 // Славяноведение. 1992. №6. С. 113–115.

Место Вяземского в истории русского литературного языка // In honour of Professor Victor Levin. Russian Philology and History. Jerusalem, 1992. P. 145–156.

Социолингвистические предпосылки нормативно-стилистической реформы Ломоносова // Доломоносовский период русского литературного языка. Stockholm, 1992. С. 338–359.

Св. Писание как памятник древнерусской письменности // Русская литература. 1992. №4. С. 202–213.

Рец. на книги: Ковтун Л. С. Азбуковники XVI–XVII вв.: старшая разновидность. Л., 1989. 296 с.; Birgegård U. Johan Gabriel Sparwenfeld and the lexicon Slavonicum. Uppsala, 1985, 160 p.; Sparwenfeld J. G. Lexicon Slavonicum / Ed. and commented by Birgegård U. V. Uppsala, 1987–1990. 511 p. + 379 p. + 271 p. + 353 p. // Вопросы языкознания. 1993. №1. С. 147–151.

Внутренняя хронология русского литературного языка // Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 238–244.

Русско-еврейские литературные связи до 15 века // Jews and Slavs. Vol. 1. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. P. 44–75.

Переводы с еврейских оригиналов у восточных славян в эпоху средних веков // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: средние века — начало нового времени. Сб. тезисов XII чтений памяти В. Д. Королюка. М., 1993. С. 10–11.

Молитва Иуды // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 238–241.

Русский библейский институт в Санкт-Петербурге // Мир Библии. 1993. Вып. 1. С. 106.

Памяти Лидии Леонтьевны Кутиной (26 марта 1921 — 22 ноября 1987) // Очерки по стилистике русских литературно-художественных и научных произведений XVIII — начала XIX в. СПб.: Наука, 1994. С. 5–10.

Выступление в дискуссии в Институте востоковедения 1991 г. // Мир Библии. 1994. Вып. 2. С. 95–97.

Евангелие от Луки на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1994. XV + 205 с. [редактирование перевода, вступительные статьи]

The Slavonic Bible and Modern Scholarship // IOUDAIKH ARXAIOLOGIA: In Honour of Professor Moshe Altbauer (= Jews and Slavs. Vol. 3). Jerusalem, 1995. P. 25–39.

Литературный язык Киевской Руси // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. СПб., 1995. С. 166–172.

Переводы «Слова» и литература о нем на языках народов мира. Английский язык // Там же. Т. 4. С. 23–29 [соавтор Я. Павлик].

Французский язык // Там же. С. 69–72 [соавтор Ю. К. Бегунов].

Опять о «Велесовой книге» // Русская литература. 1995. №2. С. 248–254 [рец. на: Велесова книга / Перевод и комментарии А. Асова. М., 1994. 320 с.].

«Текстолог-квантификатор» и индивидуально-авторский стиль // Русская литература. 1995. №4. С. 172–175 [рец. на: От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства / Под ред. чл.-корр. РАН Л. В. Милова. М., 1994. 443 с.].

Библейская филология в Новгороде Великом // Новгород в культуре Древней Руси: Материалы Чтений по древнерусской литературе (Новгород, 16–19 мая 1995 г.). Новгород, 1995. С. 22–33.

Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона “Made in Russia”) // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 278–296.

The Song of Songs in the Slavonic Bible Tradition // The Bible Translator (Technical Papers). January, 1996. Vol. 47. No. 1. P. 101–107.

Христианская терминология русского языка // Язык: История и современность. Сб. научных статей [посвященный 60-летию проф. А. С. Герда]. СПб., 1996. С. 81–87.

Праведники славянской библеистики // Русское подвижничество. Сб. к 90-летию со дня рождения Д. С. Лихачева. М.: Наука, 1996. С. 270–278.

Библейский перевод как форма религиозной деятельности // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. М., 1996. С. 43–50.

Bibelübersetzung — Ausdruck religiöser Kreativität: Beiträge von der Konferenz für Bibelübersetzungen // Stimme der Orthodoxie. 1998. Nr. 2. S. 29–33.

Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 50. СПб., 1996 [ред., предисловие «К 90-летию академика Дмитрия Сергеевича Лихачева», с. 3–6].

«Невѣгласъ», или Похвала невежеству // Там же. С. 83–91.

Лидия Петровна Жуковская (5 апреля 1920 — 7 января 1994) // Slovo. 1996. Sv. 44–46 (1994–'96). С. 205–210 [некролог].

Евангелие от Марка. Евангелие от Иоанна. Послание к римлянам. Апокалипсис. СПб., 1997. 159 с. [перевод с греческого, редактирование, заметка от издателя; соавторы С. С. Аверинцев, архим. Ианнуарий Ивлиев].

Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб.: Наука, 1997. С. 5–6, 476–479 [К читателям «Библиотеки литературы Древней Руси», Принципы издания текстов в «Библиотеке литературы Древней Руси»].

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 9. СПб., 1997. С. 79–88 [имагинация–имярек].

The Epistle to the Galatians in the Old Slavonic Christian Literature // Η προς Γαλάτας επιστολή του αποστόλου Παύλου. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1997. S. 41–46.

Евангелие от Матфея на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Стокгольм; М.: Институт перевода Библии. 1997. 187 с. [ред. перевода]

Перевод Священного Писания в культурно-историческом освещении // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 1998. №1(4). С. 74–89.

Holy Scripture and Its Translation // Interpretation of the Bible. Ljubljana, 1998. P. 1387–1398.

Ранняя история славянского текста Евангелия от Иоанна согласно евангельским цитатам // Citazioni e reminiscenze bibliche nella letteratura slava ortodossa. Tavola rotonda: XII Congresso Internazionale degli Slavisti, Cracovia, 31 Agosto 1998. Napoli, 1998. P. 25–32.

John 1:1–5 in Russian: A Survey of Translating Problems // Epitoauto. Studies in honour of Petr Pokorný on his sixty-fifth birthday. Praha: Mlyn, 1998. P. 5–8.

Богословская литература Киевской Руси // Русская литература. 1998. №2. С. 192–196 [рец. на: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. 572 с.].

Хазарско-еврейские документы X века из Киева // Русская литература. 1998. №3. С. 274–276 [рец. на: Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997. 239 с.].

К юбилею ученого: Олегу Викторовичу Творогову 70 лет // Русская литература. 1998. №4. С. 264–266.

Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998 [руководство работой, написание введения, редактирование издания; соавторы А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др.]. — Рецензии и отзывы: Ch. Koch. Tetra oder Aprakos? Zur Textgattung der ältesten slavischen Evangelienübersetzung (Die Welt der Slaven. 1999. Bd. 44/1. S. 27–62; cf. A. A. Alekseev. Stellugsnahme, und Ch. Koch. Erwiderung. Die Welt der Slaven. 2000. Bd. 45/1. S. 185–186, 186); H. G. Lunt (Die Welt der Slaven. 2000. Bd. 45/1. S. 194–196); Е. Добрамаджиева (Старобългаристика. 2000. №2. С. 112–119); Э. Благова и А. А. Турилов (Slavia. 2000. Vol. 69. No. 3. S. 361–370); J. M. Reinhart (Zeitschrift fur slavische Philologie. 2001. Bd. 60/2. S. 425–432); M. Garzaniti. Die altslavische Version der Evangelion. Koln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2001. S. 276–285; S. Senderovich (The Slavic and East European Journal. 2000. Vol. 44. No. 4. P. 651–653); L. Moszynski (Rocznik slawistyczny. 2003. T. LIII. S. 137–145); H. Kuna (Slovo. 2004. Sv. 52–53 (2002–‘03), S. 170–174).

Greek New Testament (GNT), Nestle-Aland (NA), Textus Receptus (TR) и русское религиозное сознание // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 1998. № 2 (5). С. 111–127.

Рец. на: Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije. 1–5. Zagreb, 1991–1995 // Славяноведение. 1998. № 2. С. 130–132.

Рец. на: The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262) with Inroduction and Notes by M. Altbauer. Jerusalem, 1992 // Там же. С. 132–135.

Старообрядцы и Библия // Древнерусская книжная традиция и современная народная литература. Тезисы докладов Международной научно-практической конференции, состоявшейся 14–16 октября 1998 г. Нижний Новгород, 1998. С. 4–5.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 10. СПб., 1998. С. 183–185, 245–256 [коротай–коротышка, крат–крѣпостца].

Я. де Ваард, Ю. А. Найда. На разных языках заговорят. СПб., 1998. 272 с. [редактирование перевода с английского, предисловие редактора, примечания].

Комментарий к Житию Мефодия // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб.: Наука, 1999. С. 500–502.

О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 289–291.

Русские граффити цареградской Софии // Там же. С. 321–323.

По поводу статьи Г. Г. Ланта «Еще раз о мнимых переводах в Древней Руси» // Там же. С. 442–445.

Текстология славянской Библии. СПб., 1999. 254 с. — Рец.: Э. Благова и А. А. Турилов (Slavia. 2000. Vol. 69. No. 3. S. 361–370); R. Mathiesen (Die Welt der Slaven. 2001. Bd. 46/2. S. 387–390); S. Senderovich (The Slavic and East European Journal. 2000. Vol. 44. No. 44. P. 651–653); Григорьев А. В. (Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 301–309).

Zwischen Masoretischem Text und Septuaginta: Die russische Übersetzung des Alten Testamentes in der Synodalausgabe // Stimme der Orthodoxie. 1999. Nr. 3. S. 35–40.

In memoriam: Никита Ильич Толстой (15 апреля 1923 — 27 июня 1996) // Slovo. 1999. Sv. 47–49 (1997–‘99). S. 285–290.

Притча о соли (Мф 5:13) и некоторые другие // Традиция и литературный процесс. К 60-летию со дня рождения чл.-корр. РАН Е. К. Ромодановской. Новосибирск, 1999. С. 9–12.

Вопросы текстологии и перевода Священного Писания // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2000. №2(11). С. 51–85.

Вопросы перевода и текстологии Священного Писания // Православное богословие на пороге Третьего тысячелетия. М.: Синодальная Богословская комиссия, 2000. С. 39–67.

Fragen zur Übertragung und Textologie der Heiligen Schrift // Stimme der Orthodoxie. 2000. Nr. 2. S. 22–34.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 11. СПб., 2000. С. 5–97 [крѣпость–кястор].

Новый Завет в переводе Российского Библейского общества. Репринтное воспроизведение издания 1824 г. М.: РБО, 2000 [Предисловие, с. 5–30, соавтор Е. И. Ванеева].

Аланд Курт // Православная энциклопедия. Т. 1. 2000. С. 440.

Tetra oder Aprakos? Zwei Nachträge — Stellungnahme // Die Welt der Slaven. 2000. Bd. 45/1. S. 185–186.

К вопросу о понимании Священного Писания // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2000. №4(13). С. 158–169.

Деяния Святых Апостолов (новый перевод) // Там же. С. 171–229 [перевод на русский язык].

Святое Евангелие на церковнославянском, русском, английском и немецком языках с иллюстрациями. М. 2000 [научное консультирование, издание текста Четвероевангелия из Геннадиевской Библии].

Pismo Święte i jego przekład // Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka: język, pismiennictwo, sztuki plastyczne, obyczaje: materiały z konferencji 15–17 maja 2000 r. Cz. 1. Lodz, 2001. S. 151–165.

Проф. Санкт-Петербургской Духовной академии Евсеев Иван Евсеевич (1868–1921). К 80-летию со дня кончины // Церковный вестник. 2001. №6–7. С. 41–44.

Herold and Erforscher slawischer Bibelübersetzungen: I. E. Evseev (1868–1921) zum Gedächtnis // Stimme der Orthodoxie. 2001. Nr. 3. S. 29–31.

Послесловие // Егунов А. Н. Гомер в русских переводах XVIII–XIX веков. М., 2001. С. 386–397 [соавтор Н. М. Ботвинник].

Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское Библейское общество, 2001. 1406 с. [гл. ред.].

Текстология переводных произведений (Священное Писание) // Лихачев Д. С. Текстология. 3-е изд. СПб., 2001. С. 689–718.

К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода // Русская историческая филология: Проблемы и перспективы. Доклады Всероссийской научной конференции памяти Н. А. Мещерского. Петрозаводск, 18–20 октября 2000 г. Петрозаводск, 2001. С. 34–42.

Apocrypha translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea // Jews and Slavs. Vol. 9. Festschrift Professor Jacob Allerhand. Jerusalem; Vienna, 2001. P. 147–154.

К 250-летию Елизаветинской Библии // Церковный вестник. 2001. №12. С. 22–28.

Die slavische Bibelübersetzung im Wandel der Jahrhunderte // Stimme der Orthodoxie. 2002. Nr. 1. S. 21–26.

Славянская версия Евангелия от Иоанна // Rozprawy Komisji Językowej. Łódzkie Towarzystwo Naukowe. 2001. Tom XLVI. S. 5–22.

Русский литературный язык // Три века Санкт-Петербурга: энциклопедия. В 3 т. Т. 1. Осьмнадцатое столетие. Кн. 2: Н–Я. СПб., 2001. С. 266–272.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 12. СПб., 2001. С. 214–252 [младенец–молвотворство].

Сербская традиция славянского Евангелия // Словенско средњовековно наслеђе: зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 2001. С. 35–43.

Первый русский перевод Нового Завета в издании 1823 года // Роль переводов Библии в становлении и развитии славянских литературных языков. М., 2002. С. 7–38.

Библейский перевод // Церковный вестник. 2002. №5. С. 29–34.

Переводы Священного Писания на русский язык // Церковный вестник. 2002. №6–7. С. 31–35; №8–9. С. 44–49; №10. С. 32–37.

Новый Завет на греческом и русском языках. М.: РБО, 2002. 797 с. 2-е изд. 2018 [составление в сотрудничестве с Д. И. Захаровой, редактирование, предисловие].

Заметки о тексте евангелия от Иоанна в собрании глаголических фрагментов Ивана Берчича (Национальная биб-ка, СПб.) // Glagoljica i hrvatski glagolizam. Zagreb, 2002. S. 10 [Тезисы].

Песнь песней в древней славяно-русской письменности. (Искусствоведческое приложение подготовлено О. А. Белобровой). СПб.,

2002. 236 с. — Рец.: Lunt H. Philo of Carpasia's "Commentary on the Song of Songs" in Early Slavonic Translation. Die Welt der Slaven. 2004. Bd. 49/2. S. 201–210.

Книга Велеса: анализ и диагноз // Русская литература. 2002. №4. С. 199–207.

Еще одно произведение переводческого искусства Киевской Руси // Русская литература. 2003. №1. С. 243–246 [рец. на: Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. 760 с.].

Введение в Священное Писание // Церковный вестник. 2003. №1–2. С. 55–59; №3. С. 40–44; №4. С. 46–49.

Ветхий Иерусалим древнерусской историографии // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 446–455.

Ольга Петровна Лихачева (1937–2003) // Там же. С. 669–672 [некролог].

Еще раз о книге Есфирь // Русский язык в научном освещении. 2003. №1(5). С. 185–214.

Международная конференция «Проблемы славянской библейской филологии» (Москва, 16–20.09.2002 г.) // Там же. С. 294–297.

Библия в церковнославянской традиции // Церковный вестник. 2003. №5. С. 55–57; №6–7. С. 59–63.

Издания греческих и славянских библейских текстов: сравнительный обзор эдиционных проблем // Критическото издание на най-старият славянски текст на библейските книги и неговите алтернативи. XIII международен конгрес на славистите. Любляна, 15–21 август 2003 г. София, 2003. С. 20–45.

К вопросу о культурной типологии граффити // Time flies. A Festschrift for William R. Veder on the occasion of his departure as Professor of Slavic linguistics at the University of Amsterdam. Amsterdam, 2003. P. 1–5.

Библеистика в Санкт-Петербургском государственном университете // Церковный вестник. 2003. №8–9. С. 59–62.

Biblistik an der St. Petersburger Universität // Stimme der Orthodoxie. 2003. Nr. 1. S. 21–24.

Перспективы текстологии: от реконструкции архетипа к истории текста // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 50–57.

Библеистика // Православная Энциклопедия. Т. 5. 2003. С. 25–45 [соавторы А. К. Лявданский и К. В. Неклюдов].

Библеистика в России // Там же. С. 45–48 [соавтор Б. А. Тихомиров].

Библия. Рукописи Нового Завета // Там же. С. 105–108.

Библия. Издания греческого Нового Завета // Там же. С. 108–110.

Библия. Переводы на древнегреческий язык // Там же. С. 123–125.

Библия. Переводы на латинский язык // Там же. С. 125–126.

Библия. Переводы на русский язык // Там же. С. 153–161.

Выступление при обсуждении проекта «Словаря русского языка XIX века» // Словарь русского языка XIX века. Проблемы. Исследования. Перспективы. СПб., 2003. С. 132–136.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 13. СПб., 2003. С. 5–55 [молдавский–мразоточный].

Русский Синодальный перевод Ветхого Завета между Масоретским текстом и Септуагинтой // Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии. Материалы конференции, Москва, 2–3 декабря 1999 г. М.: Институт перевода Библии. 2003. С. 293–305.

Грамматическая статья патриарха Фотия в славянском переводе // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 374–378.

Что думают ученые о «Велесовой книге». Сб. статей. СПб.: Наука, 2004. 237 с. [сост.].

Опять о «Велесовой книге» // Там же. С. 94–108.

Masoretic Text in Russia // Text, Theology and Translation. Essays in Honour of Jan de Waard. United Bible Societies, 2004. P. 13–29.

Византийско-славянский профитологий (формирование состава) // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 46–77.

The Old Testament Lections in Orthodox Worship // Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001. (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Bd. 174). Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. P. 91–117.

Утраченное сочинение Тредиаковского // Jews and Slavs. Vol. 14. Festschrift Professor Ilya Serman. Иерусалим; Москва, 2004. С. 83–90.

О новгородских вощеных дощечках начала XI в. // Русский язык в научном освещении. 2004. №2(8). С. 203–208.

О богословии книги Есфирь // Церковный вестник. 2005. № 3. С. 29 [беседа с редактором Александром Сорокиным]

Эллинизм между Ветхим и Новым заветом // Церковный вестник. 2005. №4. С. 25–29.

Масоретский текст в России // Jews and Slavs. Vol. 15. Jerusalem; Sophia, 2005. P. 195–210.

The Last but Probably not the Least: The Slavonic Version as a Witness of the Greek NT Text // Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension. Frankfurt am Main, et al.: Peter Lang, 2005. S. 247–260.

Вместе с Аверинцевым // Аверинцев С. С. Другой Рим. СПб.: Амфора, 2005. С. 5–16 [предисловие к книге].

Специализация — библеистика [беседа с редактором Александром Сорокиным] // Церковный вестник. 2005. №11. С. 39–42.

Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005. 180 с. [соавторы И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, М. А. Бабицкая, Е. И. Ванеева, А. А. Пичхадзе, В. А. Ромодановская, Т. В.Ткачева; вступительная статья, лекционарная таблица, руководство и редактирование].

Гендерсон Э. Библейские разыскания и странствия по России. СПб., 2006. 350 с. [Перевод с англ. совместно с В. Л. Вихновичем, редактирование, вступительная заметка (с. 10–11), примечания, именной указатель (с. 340–350). Англ. оригинал: E. Henderson. Biblical Researches and Travels in Russia, etc. London, 1826.]

Палея в системе хронографического жанра // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 25–32.

Epexegetical Infinitive in Luke-Acts // Αγία Γραφή και σύγχρονος άνθρωπος, Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Ιωάννη Δ. Καραβιδόπουλο. Θεσσαλονίκη, 2006. С. 429–440.

Текстология Ветхого Завета и Синодальный перевод // Τέχνη γραμματική (Искусство грамматики). Вып. 2. Новосибирск, 2006. С. 31–39.

Библия и типология литературных языков // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 7–19.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 16. СПб., 2006. С. 183–222 [один–оказия].

Библия и европейская литературная традиция. СПб., 2007. 129 с. [пред. редколлегии].

Происхождение греческой версии книги пророка Исаии // Там же. С. 8–12.

Господень день в I веке // Вода живая. 2007. №4(87). С. 60–62.

Остромирово евангелие. 950 лет новгородскому апракосу // Вода живая. 2007. №6(89). С. 52–58.

Who is Responsible for the Massacre of the Innocents (Mt 2,16)? An Old Slavonic Apocryphal Tale // Josephus und das Neue Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. S. 513–518.

Евангелие-апракос. Святое Евагелие-апракос по церковным зачалам расположенное: на церковнославянском и русском языках. СПб.: Российское библейское общество, 2007. 445 с. [составление].

Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Научно-богословский журнал РПЦ. 2007. Вып. 41. С. 212–259.

Из истории изучения славянского Евангелия-апракос // Грани русистики. Филологические этюды. Сб. статей, посвященный 70-летию профессора В. В. Колесова. СПб., 2007. С. 223–236.

Симпозиум памяти Герты Хюттль-Фольтер (Венский университет, 10–13 мая 2007) // Русский язык в научном освещении. 2007. №2(14). С. 283–285.

Рец. на: Р. Б. Тарковский. Русская поэзия и московские орфоэпы. О произношении слов «скучно», «нарочно», «конечно» и подобных. СПб., 2006. 396 с. // Там же. С. 315–316.

Мессианская эсхатология в раннем иудаизме и в Новом Завете // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы конференции (Москва, 14–17 ноября 2005). М., 2007. С. 138–160.

Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 41–57.

Einheit der Kirche im Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. 311 S. [ред.]

О взаимосвязи православной и католической традиции Нового Завета в рукописную эпоху // Slovo. 2008. Sv. 56–57 (2006–‘07). S. 57–65.

Библия в богослужении: византийско-славянский лекционарий. СПб.: Нестор-История, 2008. 264 с.

Интерполяции славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия // ТОДРЛ. 2008. Т. 59. С. 63–114.

К проблемам библейского перевода: изъяснительный инфинитив в Евангелии от Луки и Деяниях апостолов // Страницы: богословие, культура, образование. Т. 13. Вып. 4. 2008/2009. С. 483–498.

Западное влияние в России нового времени и церковнославянское языковое наследие // Die russische Sprache und Literatur

im 18. Jahrhundert: Tradition und Innovation. Gedenkschrift für Gerta Hüttl-Folter. Frankfurt u.a.: Peter Lang, 2009. С. 41–68.

О времени и цели составления византийского лекционария // Кирило-Методиевски студии. 2009. Кн. 18. С. 191–201.

Biblia Slavica // Русский язык в научном освещении. 2009. № 2 (18). С. 250–260 [обзор серии, издаваемой H. Rothe].

Рец. на: Т. В. Пентковская. К истории исправления богослужебных книг в Древней Руси в XIV в.: Чудовская редакция Нового Завета. М., 2009. 296 с. // Там же. С. 301–302.

Радищев и традиция английской Библии // Русская судьба крылатых слов. СПб.: Наука, 2010. С. 408–422.

Майская память Кирилла и Мефодия // Forma Formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. Napoli, 2010. P. 7–15.

Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. М.: Изд-во ББИ, 2009. 207 с.; 2-е изд. 2011 [ред. русской версии сборника].

Переводы Библии // История еврейского народа в России. Т. 1. Иерусалим; Москва, 2010. С. 345–355.

Библия как литература // Вода живая. 2010. № 10 (129). С. 44–47.

Рец.: Великие четьи минеи. Проблемы и задачи нового издания. Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 1.–8. Mai / Hrsg. von E. Weiher u.a. Freiburg, 2007 // Русский язык в научном освещении. 2010. № 1 (19). С. 291–305.

Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 171–193.

Остромирово евангелие и византийско-славянская традиция Священного Писания // Остромирово Евангелие и современные исследования рукописной традиции новозаветных текстов: Сб. научных статей. СПб., 2010. С. 41–59.

Рождение Библии // Священное Писание как фактор языкового и литературного развития. СПб., 2011. С. 7–29.

Псковская агиография XIV–XVII веков и литература Древней Руси // Русская литература. 2011. № 3. С. 219–222 [рец. на: Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв. Т. 1–2. СПб., 2007. 573 и 771 с.].

Early Bible translations into Slavonic // Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. 3. Teilband. Berlin, Boston: Walter De Gruyter, 2011. P. 2372–2374.

«Шестоднев» в истории библейского текста // Иудаика и востоковедение. Материалы научной конференции по иудаике, гебраистике и востоковедению. 22 декабря 2011 г. СПб., 2012. С. 8–16.

La ricerca biblica in Russia tra XIX e XX secolo // La parola di Dio nella vita spirituale. Atti del XIX Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Bose, 7–10 settembre 2011. Comunità di Bose: Edizioni Qiqajon, 2012. P. 261–289.

Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 182 с.

Переводы и переводчики Киевского периода русской литературы глазами лингвиста // Русская литература. 2013. №1. С. 218–220 [рец. на: Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011. 403 с.].

Die geistige Erneuerung und die biblischen Forschungen in Rußland im 19. und 20. Jahrhundert // Ostkirchliche Studien (Würzburg). 2013. Bd. 62. S. 63–90.

Греч. ΔΙΑΘΗΚΗ «завещание» и «уложение» // Иудаика и библеистика. Материалы Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению. 17 декабря 2012 г. СПб., 2013. С. 8–22.

Итоги и задачи изучения славянской Библии. К 25-летию Славянской библейской комиссии при Международном комитете славистов // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 21–27 августа 2013 г. Доклады Российской делегации. М.: Древлехранилище. 2013. С. 9–36.

Коммуникативный конфликт как стилистический прием в Евангелии от Иоанна // Христианский Восток. Новая серия. Т. 6 (XII). На основе материалов международной конференции «Интерпретация текста в культуре Христианского Востока: перевод, комментарий, поэтическая обработка» (Гос. Эрмитаж, 14.09.2011–16.09.2011). СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа; М.: Индрик, 2013. С. 341–350.

Рец. на: The Gospel According to John in the Byzantine Tradition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. XLVIII + 273 p. // Там же. С. 647–656.

On Jerusalem Vestiges of the Byzantine Gospel Lectionary // A Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context: Challenges and Perspectives. Collected Papers resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscripts programme held

at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th–7th November 2009. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. P. 173–182.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 20. СПб., 2013. 246 с. [гл. ред.].

Очерки и этюды по истории литературного языка в России. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. 475 с.

Соображения о критическом издании славянского Апостола // Славянский Апостол: История текста и язык. München; Berlin: Verlag Otto Sagner, 2013. С. 197–206.

Adversus ioudaeos: Восточнославянская версия XI–XV вв. // Россия — Запад — Восток: Литературные и культурные связи. Вып. 1. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2013. С. 25–49.

Библейские исследования в России в XIX и XX вв. // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 1 (36). С. 9–28.

Semeion и doxa в Евангелии от Иоанна // XLII Международная филологическая конференция. 11–16 марта 2013 г. Избранные труды. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2014. С. 11–39.

Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования // Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире. (= Jews and Slavs. Vol. 24). М.; Иерусалим, 2014. С. 166–182.

Единство церкви в Новом Завете. М.: ББИ, 2014. 215 с. [ред. русского перевода].

Theological education in Russia today // Sacra scripta. Journal of the Centre for Biblical Studies (Cluj, Romania). 2014/1. P. 77–86.

Андрей Курбский. История о делах великого князя московского. Изд. подгот. К. Ю. Ерусалимский. М.: Наука, 2015 [перевод древнерусского текста, с. 17–217].

Славяно-русские рукописи Библиотеки Российской академии наук. Описание рукописей XV века. Вып. 2. Прологи. Часть 1: Сентябрьская половина года / Сост. О. П. Лихачева. СПб.: БАН, 2015. 419 с. [отв. ред.].

Ветхозаветный текст и археология // XLIII Международная филологическая конференция. 11–16 марта 2014 г. Избранные труды. СПб.: СПбГУ, 2015. С. 5–36.

Studia petropolitana biblica I (SPB I). СПб.: Контраст, 2015. 607 с. [отв. ред.].

Bibliotheca biblica и кафедра библеистики СПбГУ // Там же. С. 5–25.

Функциональные типы библейского перевода // Там же. С. 461–472.

Труд Г. П. Павского по истолкованию книги пророка Исаии // Там же. С. 498–525.

Нагорная проповедь: история и современность // Вестник СПбГУ. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. 2015. Вып. 4. С. 150–158.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 21. СПб., 2015. 238 с. [гл. ред.].

Словарь русского языка XVIII века. Там же. С. 214–238 [польный–помощный].

Корпус славянских библейских текстов: объем и состав рукописной традиции, ее особенности и методы изучения // Письменное наследие и информационные технологии. «EL'MANUSCRIPT–2015». Международная научная Школа. Новосибирск, 2015. С. 52–53.

Притчи Иисуса: Иоанн против Синоптиков // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2016. Вып. 1 (46). С. 48–66.

Из истории новозаветной терминологии. Греч. ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ «апостол» // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2016. Вып. 3 (48). С. 9–21.

Рец. на: «Круги времен». В память Елены Константиновны Ромодановской / Отв. ред. В. А. Ромодановская, И. В. Силантьев, Л. В. Титова. М.: Индрик, 2015. Т. 1: Избранное. Отклики. 872 с. Т. 2: Исследования. Посвящения. Воспоминания. 1200 с. // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2016. Т. 75. Вып. 4. С. 50–54.

«Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе // Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — сирология — славистика. Сб. научных статей (Труды по иудаике. Серия: Филология и культурология. Вып. 4). СПб., 2016. С. 284–302.

Slavische Geisteskultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen. Teil 2. Zum 90. Geburtstag von N. I. Tolstoj. Frankfurt am Main [u.a.], 2016. 286 S. [ред.]

Из истории древнерусской экзегезы // Там же. С. 29–42.

Еще раз к вопросу о тезаурусе // Verba magistro. Сб. научных статей памяти профессора Александра Сергеевича Герда. СПб., 2016. С. 274–281 [соавтор Е. Л. Алексеева].

Рец. на: Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: В 6 кн. Книга первая: Начало Евангелия. Изд-во Сретенского монастыря, 2016 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 129–133.

Славянский Иосиф // Христианский восток. Т. 8 (XIV). 2017. С. 27–40.

Тайна Мессии: Литературный прием или отражение исторической действительности? // Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR), vol. 122. 45th International Philological Conference (IPC 2017). P. 136–139. (https://dx.doi.org/10.2991/ipc-16.2017.36).

Логика Псевдо-Маймонида в славянском переводе XV века // Русский язык в научном освещении. 2017. № 1 (33). С. 272–280 [рец. на: The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-century Ruthenian Translation from Hebrew. Critical edition of the Slavic texts presented alongside their Hebrew sources with Introduction, English translation and commentary, by Moshe Taube. Jerusalem, 2016. 724 c.].

Мидраш в Новом Завете: Иоанн против Синоптиков // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 52. С. 11–35.

Рец. на: Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: В 6 кн. Книга вторая: Нагорная проповедь. Изд-во Сретенского монастыря; ЭКСМО, 2016 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 74. С. 123–128.

Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2017. 460 с. [отв. ред.].

Эволюция славянской Библии от рукописной книжности к печатному станку // Там же. С. 6–16.

Еврейские источники в литературной традиции древней Руси // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации. М., 2018. С. 5–17.

Euthus в Евангелии от Марка // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы IX международной научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 243–247.

Евангельские образы Господа Иисуса Христа в церковной традиции и библейской науке. Материалы Пятого Международного

восточноевропейского симпозиума исследователей Нового Завета. Минск, 2018. 251 с. [науч. ред.].

Stručné dějiny Bible v Rusku // Teologická reflexe. 2018/2. S. 148–171.

Септуагинта и другие источники ветхозаветного текста у православных славян // Религия и письменность как факторы формирования славянской культуры. Сб. докладов XXIII международных Кирилло-Мефодиевских чтений, 22–26 мая 2017 г. Минск.: ООО «Позитив-центр», 2018. С. 35–43.

Евангелие от Иоанна: от христологии к богословию // История и теология в евангельских повествованиях. Материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. М.: ИД «Познание», 2018. С. 505–528.

Предисловие // Ианнуарий Ивлиев. Евангелие от Луки. Богословско-экзегетический комментарий. М., 2019. С. XV–XVIII.

Словарь русского языка XVIII века. Вып. 22. СПб., 2019. 255 с. [гл. ред.].

Словарь русского языка XVIII века. Там же. С. 5–47 [помощь–попáдать].

Чтение Библии в Древней Руси // Актуальные вопросы церковной науки. 2019, №2. (Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 г.) СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. С. 209–217.

Deuterocanonical Books in Church Slavonic // Ostkirchliche Studien (Würzburg). 2019. Bd. 68. S. 273–286.

Славянские глоссы средневековых еврейских сочинений // Slověne. 2019. Vol. 8. №2. С. 412–418 [рец. на: Bláha O., Dittmann R., Komárek K., Polakovič D., Uličná L. Kenaanské glosy ve středověkých hebrejských rukopisech s vazbou na české země, Praha: Academia, 2015. 935 c.]

Греч. βαπτισμός и его славяно-русское соответствие *крещение* // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXIV: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского, 22–24 июня 2020 г. СПб.: ИЛИ РАН, 2020. С. 732–743.

Преображение: богословие и иконография // Библия и христианская древность. 2020. Т. 2. №6. С. 132–154.

Славянская и русская псалтырь // Православная энциклопедия. Т. 58. 2020. С. 543–545.

The Gospel of John: From Christology to Theology // History and Theology in the Gospels. Seventh International East-West Symposium of New Testament Scholars, Moscow, September 26 to October 1, 2016. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. P. 179–205.

Библия Матфея Десятого 1507 года. Из собрания Библиотеки Российской академии наук. В 2 т. Т. 2: Исследования и материалы. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2020. 262 с. [отв. ред., подгот. изд. и исслед.]

Кассиодор Сенатор (485–580) и история Библии. С. 1212–1213. Документ представлен на Национальной (Всероссийской) конференции по естественным и гуманитарным наукам «Наука СПбГУ — 2020», Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Интерполяции Иудейской войны как стилевой индикатор // Слова, конструкции и тексты в истории русской письменности. Сб. статей к 70-летию академика А. М. Молдована. СПб.; М.: Нестор-История, 2021. С. 501–507 [соавтор Е. Л. Алексеева].

Библейский гуманизм в восточной Европе // Пространство безграничной словесности: Сб. статей к 70-летию В. Е. Багно. СПб.: Нестор-История, 2021. С. 9–18.



Ирина Алексеевна Малышева
(Институт лингвистических исследований
Российской академии наук)

«ЧТО ЕСТЬ ЮБИЛЕУМ?»

Статья посвящена истории слова *юбилей* в русском языке XVIII века. Рассматриваются характер текстов, частотность употребления слова, его варианты, семантика, особенности лексикографической фиксации. На протяжении XVIII столетия слово *юбилей* не было активным, преобладающим было употребление его в значении ‘праздник отпущения грехов’ — традиционного праздника католической церкви, который отмечался в разные периоды каждые 100, 50 или 25 лет. Слово не включалось в первые толковые словари, все его лексикографические фиксации связаны с иноязычно-русскими словарями. Современное значение начинает формироваться со второй половины века, но подобные примеры в текстах все еще были редки до конца столетия.

Ключевые слова: русский язык, XVIII век, историческая лексикология, история слова, *юбилей*.

I. A. Malysheva
(Institute for Linguistic Studies
of the Russian Academy of Sciences)

“WHAT IS ЮБИЛЕУМ?”

The article deals with the history of the word *юбилей* of the 18th century Russian language. The paper examines the nature of texts, the frequency of word usage, word variants, semantics, and peculiarities of lexicographic fixation. The word *юбилей* was not active during the 18th century. It was predominantly used in the sense of ‘jubilation’, a traditional holytide of the Catholic Church, which was celebrated in different periods every 100, 50 or 25 years. The compilers of the first definition dictionaries do not include the word, all lexicographic fixations of the word *юбилей* are related to foreign-Russian dictionaries. The modern meaning begins to take shape in the second half of the century, but such examples rarely appear in texts before the end of the century.

Keywords: Russian language, 18th century, historical lexicology, word history, *юбилей*.

Этот вопрос был задан в 1764 г., и ответ на него был пока в рамках тех значений, которые сложились у слова *юбилей* к первой половине XVIII века: *В. Что есть Юбилеум? О. Торжество на память такого приключения, которое за цѣлой или половину вѣка происходило*. Ein Jubilaeum (О науках 71 — перевод с нем., 1764)[1].

Согласно историческим и этимологическим словарям, слово *юбилей* известно в русском языке с Петровских времен[2] и в русский язык пришло из немецкого: Юбилей, нѣм. нов. лат. jubilaeus, от jubilum, радостный крик, от евр. jobêl, рог (Smirnov 1910: 351); нем. Iubiläum (из лат. iubilaeum) (ĖSRJa*V* IV: 525); из нем. Jubilum «юбилей» <…> восходящему к церк. лат. (annus) jubilacus, производного от глаг. jubilo, jubilare «издаю громкие крики, ликую», своего рода кальки др.-евр. yōbēl «баран, бараний рог (празднество начиналось трубным гласом)» (Shaposhnikov 2010 II: 567)[3].

На протяжении XVIII столетия слово употреблялось в нескольких вариантах: *иовилей* (1704 г.)[4], *юбилеум* (1710 г.), *ювилей* (1720 г.),

---

[1] В статье используются материалы картотеки «Словаря русского языка XVIII века». Шифры источников XVIII в. даются по: (Sorokin 1984: 56–140); дополненный список см. на сайте ИЛИ РАН: https://iling.spb.ru/departements/historical_lexicography/18c/sources.html. Список новых источников приводится в конце статьи. Цитаты из текстов даются в упрощенном написании с сохранением ѣ.

[2] Слово *юбилей* в варианте *иовилео* встречается в ранних славяно-русских переводах церковных текстов в значении ‘юбилей, т. е. установленный пророком Моисеем 50-й год, когда проданные и заложенные земли возвращались к прежним владельцам’: ѿричюса всякоя жидовьскиня службы·и обрѣзания и законныхъ всѣхъ и безквасныx·и пасху и жертву агньчю·и седмичныи праз(д)никъ·иовилеω·и трубъ и оцѣстилище и сѣннопотчения, и прочихъ всѣхъ празникъ жидовьскихъ (Евхологий Великой церкви, Син. 900, л. 223) (Afanasyeva et al. 2019: 148). «Словарь древнерусского языка (XI–XIV век)» и «Словарь русского языка XI–XVII вв.» слова *иовилей* (*иовилео*) не показывают.

[3] Вопросу об этимологии слова *юбилей* посвящена заметка В. В. Виноградова, который рассматривает мнение о происхождении данного слова, высказанное в одном из номеров «Московского вестника» за 1830 г., и, ссылаясь на немецкое издание словаря М. Фасмера, говорит о том, что «этимология слова *юбилей*, предлагаемая в данной заметке, и в настоящее время в основном считается вполне приемлемой» (Vinogradov 1999: 1050–1052). Некоторыми авторами *юбилей* включается в состав галлицизмов русского языка (Epishkin 2010).

[4] В «Московских ведомостях» 1703 г. отмечено прилагательное *иовилейный*: *Из Парижа <...> папа римский для получения мира в Полшѣ назначил* ***иовилеиныи*** *год* (Вед. I 261).

юбилей (1721 г.), *ювилеюм* (1728 г.), *юбулеум* (1735 г.). Вариантность данного слова обусловлена различными процессами адаптации заимствованных европеизмов, наиболее активно действовавшими в русском языке первой половины XVIII в. (См.: Birzhakova et al. 1972: 194, 195, 232). Данный вариантный ряд дополняется редкой формой ж. р. *юбилея*, встретившейся в предисловии переводчика к одному из переводных текстов: *Как ученое общество давно уже желает имѣть какое ни есть описание находящейся при Санктпетербургской Академии Наук Библиотекѣ и собранию любопытных и естественных вещей; то я стараясь соразмѣрно силам своим удовлетворить сему желанию, сочинил сей опыт, и к изданию его на свѣт почел за удобнѣйшей случай юбилею, которою Академия праздновала свое установление* (Опыт о библ. 3 — 1779).

Время вхождения слова в русский язык — начало XVIII века[5]. Ранние его фиксации появляются в словарях: Иовиле́й, ми́лостивое лѣто, ὁ ἰοβηλέος, iubileum (ЛП 140); Юбиле́й свободное лѣто (ЛВН 22). Далее оно отмечается в иноязычно-русских словарях середины века: Столѣтной праздник, юбилеум (ЛВ[1] II 229 — 1755; ЛВ[2] II 229 — 1764). И фиксации эти связаны с первичным значением слова: «Торжество, празднество, которое Иудеи, по закону Моисея, совершали чрез каждые пятьдесят лет» (Ян. III 1311). О возникновении этого празднества говорит Библия (Лев. 25.8–13). В одном из текстов конца XVIII века, посвященном истории хронологии, об этом празднестве сказано следующее: *Год Юбилейный великолѣпно торжествовали Евреи, да и примѣчателен завсѣгда был важными премѣнами, относительно к их имуществам. С наступлением года таковаго, закон Божий повелѣвал им давать вольность рабам; земли проданныя и отданныя в наем возвращалися во владѣние прежним хозяевам* (Наставник IV 56 — 1790).

В этом же значении для перевода немецкого слова попадает слово *юбилей* в иноязычно-русский словарь и конца XVIII века: Das Balljahr, у Евреев юбилей, l'an du jubilé (Geym 1796 I: 526). Примечательно, что из словарей И. Гейма слово *юбилей* употребляется в иноязычно-русских (немецко-российско-французский, французско-российско-немецкий) в переводной их части,

[5] Картотека «Словаря русского языка XI–XVII вв.» располагает несколькими примерами слова *юбилей*, но все они относятся к началу XVIII века. Благодарю д. ф. н. Л. Ю. Астахину за предоставленные сведения.

а в российско-французско-немецком словаре 1799–1802 гг. слово дано в варианте *иовилей* (Geym 1799 I: 502). Первые толковые словари русского языка («Словарь Академии Российской» 1789–1794 гг, «Словарь Академии Российской» 1806–1822 гг.) слова *юбилей* не содержат.

Ранней фиксацией слова *юбилей* как иноязычного, требующего толкования, можно считать включение его в «Словарь разноязычной» в составе «Письмовника» 1790 г. Н. Курганова: *Юбилеум, столетной празд*. (Сл. Кург.[4] 266); в «Русском словотолке» «Письмовника» 1769 года его еще нет. Толкование, данное слову, и совпадение его с переводами в иноязычно-русских словарях, также говорит, скорее всего, о том, что имеется в виду именно древнееврейский праздник. Примеры употребления слова *юбилей* в этом значении, как правило, встречаются в церковных текстах: *И что надлежит до седмиц дневных, оныя производят пятьдесятницу, называемую у них* <евреев> *Святым днем. Что же до седмиц годовых, оныя производят называемый Иовилей, (юбилей), который также имѣет земли оставление, и рабов освобождение, и стяжаний купленных возвращение* (Митр. Платон Сл. XVIII 343 — 1798).

Далее слово *юбилей* приводится в словаре Яновского, и как отмечает П. Я. Черных, «У Яновского <…> дается только историческое толкование слова юбилей: «торжество, празднество, которое иудеи <…> совершали через каждые 50 лет» и «праздник отпущения грехов» (в католическом Риме)» (Chernykh II: 457). Н. Яновский пишет: «Христиане, в подражание Иудеям, учредили так же празднование юбилея, целью котораго была польза приходящих для поклонения ко гробу Апостолов и отпущение грехов» (Ян. III 1313).

Материал, имеющийся в картотеке «Словаря русского языка XVIII» и полученный в процессе изучения новых источников, показывает, что именно в этом значении (‘год, в течение которого католическая церковь допускала отпущение грехов’) слово *юбилей* активно употреблялось в текстах с начала XVIII века: *Климент папа шестыи узакони юбилеи праздновати во всяком пятьдесятном лѣтѣ, ибо жизнь человѣческая мало юбилея онаго столѣтнаго достигнути может, которыи истинныи бѣ юбилеи* (Изобрет. вещей 383 — 1720). *Из Рима пишут от 13 дня сего мѣсяца, что Папа день до того нѣкоторое ювилеюм с совершенным отпущением грѣхов не токмо для города Рима, но и для всѣх протчих около Рима лежащих <...> выписал* (Спб. в. 1728 43). *Здѣсь публикован*

опять Папским именем универсальной юбулеум, но кажется, что <…> для продолжающеися войны и для опасения в пути, никакой особливои пользы от того имѣть не будет. (Спб. в. 1735 2). *Папы старались только о приращении своей власти, и о обращении в пол-зу свою догматов вѣры. Вонифатий VIII <…> учредил в 1300 году юбилей (празднество отпущения грѣхов)* (Всеобщ. ист. 275 — 1766). *В сей то буллѣ установляет он* <Вонифатий VIII> *индульгенцию столѣтняго Юбилея, в лѣто 1300, что способствовало ко продолжению привлечения в Рим множества вѣрных* (Оп. церкви Св. Петра 100 — 1776)[6].

Первоначально юбилей — празднество, проходившее каждые 100 лет. Впоследствии время сокращалось до 50, 33, 25 лет: *Радость, с каковою принято сие установление во всем свѣтѣ, рѣшила Пап завести Юбилеи чаще. Клементий VI уважая краткость жизни человѣческой, учредил их всякие пятьдесят лѣт; Урбан VI в честь жизни Иисуса Христа всякие тридцать три года, а Павел II всякие двадцать пять лѣт. <…> Папа возвѣщает всеобщий Юбилей в столицѣ Християнства Буллою обнародываемою в Вознесеньев день предъидущаго года, когда дает торжественное благословение с большой катедры Св. Петра* (Всемирн. пут. XXV: 239–240 — 1794).

Чаще всего слово *юбилей* в данном значении встречается в текстах, связанных с описанием исторических событий, или в записках путешественников. Так, путешественники, рассказывая о знаменитых соборах, обязательно упоминали о Святых вратах, которые отворялись лишь во время Юбилея: *На правой сторонѣ примѣчаются тут шестыя двери по меньше первых, и которыя закладены; называют их святыми вратами, по тому что с начала*

---

[6] Примечательны переводы или глоссы, которые сопровождают слово *юбилей* (и прилагательное *юбилейный*) в словарях и текстах: *Иовиле́й, ми́лостивое лѣто* (ЛП 140); *Юбиле́й свобо́дное лѣ́то* (ЛВН 222); *Jubeljahr, annus jubilaeus, год празднования* (ВЛ 323); *юбилеум [или милостивое лѣто:]* (Ордина 156 — 1710); *юбилеи, сиесть празднество простителное грѣхов* (Изобрет. вещей [6] — 1720); *Вонифатии <…> первѣе всѣх юбилеи устави, сиесть милостивое лѣто* (Изобрет. вещей 382 — 1720); *юбилей (празднество отпущения грѣхов)* (Всеобщ. ист. 275 — 1766); *юбилейные, или успокоительные годы Еврейские* (Наставник IV 55 — 1790). Заметим, что «Словарь русского языка XVIII века» подобные словосочетания (милостивое лето, свободное лето, успокоительные годы) как требующие толкования не включает.

1500 года началося празднование Юбилея (Iubilaeum) чрез каждыя 25 лѣт, отверстием сих святых дверей кои опять закладывают по окончании Юбилея, для воспоминания открывшагося времени благодати и отпущения грѣхов (Оп. церкви Св. Петра. 24–25 — 1776). *Трое дверей церькви Святаго Павла мѣдныя украшенныя барелиевами. Есть также святая дверь у сей церькви, которую отворяют в год Юбилея, с таковыми же обрядами, как и у Святаго Петра* (Пут. Н. Дем. 106 — 1786). *На правой сторонѣ* <римской церкви Св. Петра> *усматриваются святыя ворота, кои кромѣ юбилея, празднуемаго чрез каждые двадцать пять лѣт, всегда бывают заперты и даже закладены* (Рук. юнош. II 338 — 1793).

О безусловных примерах употребления слова *юбилей* в значении ‘торжество, празднество, посвященное годовщине жизни или события’ (только 25-летие или 50-летие), можно говорить с 70-х годов XVIII столетия. Так, в № 1 Санкт-Петербургских ведомостей за 1777 г. опубликовано сообщение о том, что в честь 50-летия Академии наук изготовлена памятная медаль: *Академия Наук, в достопамятность Торжества пятидесятилѣтняго ея Юбилея, возвышеннаго и украшеннаго присудствием Славнаго Своего Сочлена и Ея Императорскаго Высочества, изразила Медаль, представляющую с одной стороны Образ Ея Императорскаго Величества своей покровительницы* (Спб. в. 1777, Приб. к № 1). В последующем номере сообщается о собрании Академии, которое также связано с прошедшим торжеством: *Санктпетербургская Императорская Академия Наук, сего Генваря 9-го дня, имѣла свое обыкновенное Собрание, перьвое в сем году, и перьвое послѣ Торжества своего Юбилея. Господин Директор Академиии, Сергѣй Герасимовичь Домашнев, открыл оное слѣдующею на Французском языкѣ Рѣчью*: *«Государи мои, Торжество Юбилея нашего, долженствует быть примѣчательнѣйшею Епохою Академии»* (Спб. в. 1777, № 5).

Следующие употребления слова *юбилей* связаны с двадцатипятилетием вступления на престол Екатерины Второй (1787 г.). Этому событию была посвящена ода И. Виноградова — «Ода Ея Императорскому Величеству на Юбилей коронования»: *И се! Блестит луч просвѣщенья России славныя в странах. Какая радость, восхищенья Объемлют чувствия в душах! Из мѣст спустилась мудрость звѣздных Блистающая в лучах небесных. Се двадесять пять храмов Ей Сооружены благоговѣйно: Число есть оное священно; Блаженства Россов Юбилей* (Вин. РВ 7 — 1786).

Двадцатипятилетию вступления Екатерины II на престол был посвящен и пролог М. Хераскова, в названии которого это торжество названо *юбилеем*: *Щастливая Россия или Дватцатипятилѣтний Юбилей. Пролог; стихи сочинения г. Хераскова, <…> представленной в 1787 году Июня 28 числа, в день всерадостнаго на Престол вступления Екатерины II* (Драмат. сл. 161). В самом тексте пролога слово *юбилей* звучит в монологе России: [Россия:] *Воззрите на протекшие годы, вы удивитесь и в восторгѣ пребудете, видя что Россия в толь краткое время преобразилась: в 25 лѣтнѣе-правление мудрой нашей Монархини, дня не протекло в которой бы она о благѣ общем не трудилась, и труд сей священным нарещися должен. Дивноли что вся Россия сей достопамятной Юбилей с таким восторгом торжествует; какое в отечествѣ состояние Ею не ободрено?* (Хрс. Счаст. Россия 12 — 1787).

Другие примеры также связаны с официальными празднествами: *В день рождения Ея Императорскаго Величества, в которой Императорской Шляхетной Сухопутной Кадетской Корпус особенно торжествовал двадесяти-пяти-лѣтний юбилей от новаго своего распространения и установления* (Поучит. слова I 1 — «говорено 27 апреля 1792 г.»). *Университет сей* <Московский> *Июня 30 дня торжествовал полувѣковой юбилей своего существования* (Сев. в. VII 138 — 1805)[7].

Все отмеченные в текстах XVIII в. немногочисленные примеры употребления слова вне его исторического значения связаны с официальными событиями. Показательно, что в текстах в своем новом значении слово *юбилей* не поясняется, не глоссируется, показывая свое вполне освоенное место в языке. Возможно, значимость юбилея как официального и всеобщего торжества и празднества в какой-то степени сдерживало перенесение его на более частные ситуации,

[7] В одном из текстов конца века при объяснении исторического понимания слова *юбилей* дается и дополнение об уже сформировавшемся «светском» употреблении данного слова: ***Юбилей*** *в Историческом разумении значит от части торжество для какого нибудь обстоятельства или приключения за сто лѣт произшедшаго; от части такое торжество, которое празднуется також и прежде, нежели по прошествии ста лѣт. Такие* ***Юбилеи*** *в римской Церькви бывают 100, 75, 50, и 25 лѣт; так же вступление на Престол, принятие какого звания, или день бракосочетания по прошествии 25 или 50 ти лѣт, и такие торжества называются* ***Юбилеями*** (Понятие о всех науках. Гл. VIII 8–9 — 1796).

не удалось обнаружить слова *юбилей* по отношению к частному празднику ни в личной переписке, ни в текстах художественных. Таким образом, в XVIII столетии функционирование слова *юбилей* ограничивалось сферой «церковь — государство»; следующая часть цепочки (частная жизнь) стала формироваться уже в XIX в.[8]

На протяжении второй половины столетия слово *юбилей* меняет сферу употребления (переходит из конфессиональной речи в светскую), которая становится преобладающей и основной. Это не приводит к утрате прежних значений (они остаются актуальными для текстов определенного содержания[9]), происходит не изменение прежнего значения, не развитие нового, а скорее перенесение прежнего с определенной его модификацией на новый предмет. К истории семантики слова *юбилей* можно приложить слова, сказанные А. А. Алексеевым по отношению к другому слову, чья судьба также связана с XVIII столетием: «Прежнее значение так и остается в текстах определенного содержания <...> новое значение становится господствующим в языке» (Alekseev 2013: 420).

Литература

Afanasyeva, T. I., Kozak V. V., Mol’kov G. A., Sharikhina M. G. 2019: *Evhologij Velikoj cerkvi v slavyano-russkom perevode konca XIV veka. Issledovanie i tekst* [*Euchologion of the Great Church in the Slavic-Russian translation of the end of the XIV century. Research and text*]. M.-SPb., Al’yans-Arheo, 2019.

Афанасьева, Т. И., Козак В. В., Мольков Г. А., Шарихина М. Г. *Евхологий Великой церкви в славяно-русском переводе конца XIV века. Исследование и текст*. М.-СПб., Альянс-Археo, 2019.

[8] НКРЯ ведет отсчет употребления слова *юбилей* с 1816 года, первые приведенные примеры относятся к 20-м гг., но они показывают еще употребление слова по отношению к официальным торжествам. Один из ранних интересующих нас примеров относится к 40-м гг.: *Видно было, что он отпраздновал пятидесятилетний* ***юбилей*** *своей жизни* [И. А. Гончаров. Обыкновенная история (1847)].

[9] Например: *Вездѣ древние законодатели пеклись о нищетѣ. Моисей старался мудрыми учреждениями облегчить долю ея. Раздѣление земли по семействам и колѣнам; семилѣтний* ***Юбилей****; обыкновение во время жатвы давать бѣдным нѣкоторую часть плодов, <…> — все сие было средством ограничить бѣдность* (ВЕ VI 102 — 1802).

Alekseev, A. A. 2013: [On the principles of the semasiology of "cultural words" (the history of the word "chinovnik" in the Russian language of the 18th century)]. In: Alekseev A. A. *Ocherki i etyudy po istorii literaturnogo yazyka v Rossii* [*Essays and studies on the history of the literary language in Russia*]. SPb.: Petersburg Linguistic Society. P. 415–422.

Алексеев, А. А. О принципах семасиологии «культурных слов» (история слова «чиновник» в русском языке XVIII в.). В кн.: Алексеев А. А. *Очерки и этюды по истории литературного языка в России*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество. С. 415–422.

Birzhakova, E. E., Vojnova L. A., Kutina L. L. 1972: *Ocherki po istoricheskoj leksikologii russkogo yazyka XVIII veka. YAzykovye kontakty i zaimstvovaniya* [*Essays on the historical lexicology of the Russian language in the 18th century. Language contacts and borrowings*]. L.: Nauka.

Биржакова, Е. Э., Войнова Л. А., Кутина Л. Л. *Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII века. Языковые контакты и заимствования*. Л.: Наука.

Chernych, P. Ya. 1994: *Istoriko-etimologicheskij slovar' sovremennogo russkogo yazyka*: in 2 vol. M.: Russkij yazyk.

Черных, П. Я. *Историко-этимологический словарь современного русского языка*. В 2 т. М.: Русский язык.

Epishkin, N. I. 2010: *Istoricheskij slovar' gallicizmov russkogo yazyka* [*Historical Dictionary of Russian Gallicisms*]. M.: ETS.

Епишкин, Н. И. *Исторический словарь галлицизмов русского языка*. М.: ЭТС.

ĖSRJa*V* [ЭСРЯ*Ф*] — M. Vasmer. *Ėtimologocheskiẏ slovar' russkogo yazyka* [*Etymological dictionary of the Russian language*]. Translation and additions by O. N. Trubachyov. Vol. I: A – D (1964 [1986]); Vol. II: E – Muzh (1967 [1986]); Vol. III: Múza – Syat (1971 [1987]); Vol. IV: T – Yáschur (1973 [1987]). Moscow: “Progress” Publ. [2nd (as the succeeding: 3rd — 1996, 4th — 2004) “stereotype” (but in fact corrected and augmented) ed.].

М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка / Перевод и дополнения О. Н. Трубачёва. Т. I: А – Д (1964 [1986]); Т. II: Е – Муж (1967 [1986]); Т. III: Му́за – Сят (1971 [1987]); Т. IV: Т – Ящур (1973 [1987]). М.: Прогресс [2-е (и последующие: 3-е — 1996, 4-е — 2004) «стереотипное» (но фактически испр. и доп.) изд.].

Geym, I. 1796: *Novyj i polnyj slovar'. Pervoe otdelenie, soderzhashchee nemecko-rossijsko-francuzskij slovar'* [*New and complete dictionary. The first section containing the German-Russian-French dictionary*]. Part I. From A to K. M.: University typography.

Гейм, И. *Новый и полный словарь. Первое отделение, содержащее немецко-российско-французский словарь*. Часть Первая. От А до К. М.: Университетская типография.

Geym, I. 1799: *Novyj rossijsko-francuzsko-nemeckij slovar', sochinennyj po slovaryu Rossijskoj Akademii* [*New Russian-French-German dictionary, based on the dictionary of the Russian Academy*]: in 3 vol. Vol. I. M.: University typography.
Гейм, И. *Новый российско-французско-немецкий словарь, сочиненный по словарю Российской Академии*. В 3 т. Т. 1. М.: Университетская типография.

Shaposhnikov, A. K. 2010: *Etimologicheskij slovar' sovremennogo russkogo yazyka* [*Etymological Dictionary of the Modern Russian Language*]: v 2-h t. M.: Flinta: Nauka.
Шапошников, А. К. *Этимологический словарь современного русского языка*. В 2 т. М.: Флинта: Наука.

Smirnov, N. A. 1910: [Western influence on the Russian language in the Peter's era. II. Dictionary of foreign words that entered the Russian language in the era of Peter the Great]. In: *Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk*. Vol. LXXXVIII, №2. SPb.: Printing house of the Imperial Academy of Sciences. P. 27–360.
Смирнов, Н. А. Западное влияние на русский язык в Петровскую эпоху. II. Словарь иностранных слов, вошедших в русский язык в эпоху Петра Великого. *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*. Т. LXXXVIII, № 2. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1910. С. 27–360.

Sorokin, Yu. S. 1984: Yu. S. Sorokin (ed.). *Slovar' russkogo yazyka XVIII veka. Pravila pol'zovaniya slovarem. Ukazatel' istochnikov* [*Dictionary of the Russian language of the 18th century. Terms of use of the dictionary. Source Index*]. L.: Nauka. P. 56–141.
Ю. С. Сорокин (ред.). *Словарь русского языка XVIII века. Правила пользования словарем. Указатель источников*. Л.: Наука. С. 56–141.

Vinogradov, V. V. 1999: *Istoriya slov* [*History of words*]. M.: IRYA RAN.
Виноградов, В. В. *История слов*. М.: ИРЯ РАН.

Источники

Всемирн. пут. — Всемирный путешествователь, или Познание Стараго и Новаго света. Пер. с франц. Т. 20. СПб., 1792; Т. 25. СПб., 1794.

Драм. сл. — Драмматической словарь, или Показания по алфавиту всех Российских театральных сочинений и переводов. М., 1787.

Всеобщ. ист. — Краткая всеобщая история господина Ла Кроца. Пер. с франц. СПб., 1766.

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. URL: https://ruscorpora.ru/new/.

Оп. церкви Св. Петра — Описание Римския Ватиканския Церкви Святаго Петра, и великолепнаго Казертскаго Дворца, находящагося не далеко от Неаполя. СПб., 1776.

Опыт о библ. — Опыт о библиотеке и кабинете редкостей и истории натуральной Санктпетербургской Императорской Академии Наук, изданной на французском языке Иоганом Бакмейстером подбиблиотекарем Академии Наук, на Российской язык переведенной Васильем Костыговым. СПб., 1779.

Понятие о науках — Новое краткое понятие о всех науках, или Детская настольная учебная книга. М., 1796.

Поучит. сл. — Поучительныя Слова, при высочайшем дворе и в других местах с 1792 года по 1796 год. Т. 1. М., 1803.

Рук. юнош. — Начальное руководство к наставлению юношества, или Первыя понятия о вещах всякаго роду. Ч. II. М., 1793.

Хрс. Счаст. Россия — Херасков М. Щастливая Россия, или 25 лѣтний юбилей. Пролог представленный 1787 года, Июня 28 дня в день всерадостнаго на престол вступления Екатерины II. М., 1787.



Кирилл Андреевич Битнер
(Санкт-Петербургский государственный университет)

БИБЛИЯ В КУМРАНЕ. О СЕМАНТИКЕ ОДНОГО БИБЛЕЙСКОГО ОТРЫВКА

Настоящая статья посвящена интерпретации одного уникального текстуального варианта, который встречается в Большом свитке Исайи (1QIsa[a]) в Ис 5:18. Данная рукопись является старейшим свидетельством древнееврейского текста библейской книги Исайи, датируется второй половиной II в. до н. э.

Ключевые слова: Ветхий Завет, библейская текстология, Исайя, Кумран, Большой свиток Исайи.

C. von Büttner
(St. Petersburg State University)

THE BIBLE IN QUMRAN: ON THE SEMANTICS OF A BIBLICAL PASSAGE

The following article addresses the interpretation of a unique textual variant — *hšy*, which can be found in the Great Isaiah Scroll (1QIsa[a]) in Isa 5:18. This scroll is the oldest Hebrew manuscript of the Book of Isaiah and dates back to the second part of 2nd century BC. Up until now the reason for the appearance of this variant, as well as the meaning of the passage in which it is found, were unclear.

Keywords: Hebrew Bible, Biblical textual criticism, Isaiah, Qumran, Great Isaiah scroll.

Так называемый Большой свиток Исайи (1QIsa[a]), обнаруженный в Первой кумранской пещере в 1947 г. (по другим данным, в конце 1946 г.), является старейшим сохранившимся древнееврейским списком книги пророка Исайи, датируется 150–100 гг. до н. э. Текст свитка несколько раз издавался. Первое издание увидело свет в 1950 г. (Burrows, Trever, Brownlee 1950), последнее — в 2010 г. (Ulrich, Flint 2010). В настоящее время свиток хранится в Иерусалиме в Музее Израиля. Его цифровая фотография (фотограф Ардон Бар-Хама) вместе с фотографиями некоторых других наиболее

хорошо сохранившихся кумранских рукописей размещена на специальном сайте (The Israel Museum, n. d.).

Текст 1QIsa^a в значительной степени отличается как от масоретского текста Библии (МТ), так и от текста других кумранских свитков Исайи, содержит множество уникальных чтений. Интерпретации одного кумранского варианта, который, как нам кажется, до сих пор не получил надлежащего объяснения, и будет посвящена эта статья.

В 4-й строке 5-го столбца свитка мы находим текст Ис 5:18 (Ulrich, Flint 2010 1: 10–11)[1]:

hwy mšky ^{h}ˁwwn bḥbly hšy wkˁbwt hˁglh ḥṭˀh.

Соответствующий пассаж книги в МТ (согласно Ленинградскому и Алеппскому кодексам) в транслитерации выглядит следующим образом (Winton Thomas 1997: 682; Goshen-Gottstein 1995: 19):

hwy mšky hˁwn bḥbly hšwˀ wkˁbwt hˁglh ḥṭˀh.

Его вполне адекватный перевод на русский язык дан в Синодальном издании Библии (*Biblia* 1988: 684): «Горе тем, которые влекут на себя беззаконие вервями суетности, и грех — как бы ремнями колесничными»[2].

Стих Ис 5. 18 является частью отрывка Ис 5:8–24, в котором предсказываются бедствия израильтянам, поступающим беззаконно и жестоко по отношению к своим ближним.

При сравнении кумранского (1QIsa^a) и масоретского вариантов текста стиха мы можем найти несколько отличий: 1) в 1QIsa^a слово *ˁwwn* написано с двумя буквами *вав*, а в Ленинградском и Алеппском кодексах МТ — с одной (*ˁwn*); 2) это же слово *ˁwwn* в 1QIsa^a первоначально не имело перед собой определенного артикля *h*, но артикль был написан позже выше строки (*^{h}ˁwwn*), в МТ же перед словом стоит артикль (*hˁwn*); 3) вместо *hšwˀ* «суета, тщета,

---

[1] В статье древнееврейские, арамейские и сирийские тексты приводятся в транслитерации, при необходимости дается транскрипция отдельных слов.

[2] Поскольку древнееврейское слово *ˁăḡålå* обозначает телегу, повозку, а не колесницу (Koehler, Baumgartner 2001: 785), последние слова стиха в переводе можно было бы более точно передать следующим образом: «…и грех — как бы ремнями телеги». Ср. с переводом, вышедшем в издании Российского библейского общества: «Горе тем, кто на веревках лжи тащит за собою зло, впрягшись в грех, как в телегу!» (*Biblia* 2011: 747).

обман» (в МТ вокализовано как *haššåw*) в 1QIsa[a] мы находим не вполне понятное чтение *hšy*.

Первый кумранский вариант вполне объясним: писец старался передавать текст в так называемой *полной орфографии*, для которой характерно частое использование *matres lectionis* для обозначения гласных (Kutscher 1974: 5–8, 126–148). Второй вариант можно интерпретировать как писцовую ошибку, позднее исправленную переписчиком. Однако третий вариант (*hšy*), как нам кажется, может обладать другой семантикой, чем масоретский *hšwʾ* «суета, тщета, обман».

В первом издании текста 1QIsa[a] третья буква слова *hšy* была ошибочно интерпретирована как *вав*, а не как *йод* (то есть *hšw*) (Burrows, Trever, Brownlee 1950, plate V). Основываясь на первом издании, некоторые исследователи, в частности Эдвард Й. Кутчер (Kutscher 1974: 174), стали интерпретировать слово как орфографический вариант масоретского *hšwʾ*. Поскольку в конце слова гортанный взрыв (*ʾ*), передаваемый буквой *алеф*, уже в древности перестал произноситься, писец бессознательно или же, преследуя определенную цель, мог пропустить эту букву при копировании текста. Другой пример подобного написания этого слова (однако без артикля) можно найти в тексте 1QIsa[a] в Ис 59:4 (*šw*).

Однако на фотографиях свитка ясно видно, что третьей буквой слова в Ис 5:18 является *йод*. В более поздних изданиях текста свитка ошибка была исправлена (Parry, Qimron 1999: 11; Ulrich, Flint 2010, part 1, 10). Тем не менее большинство ученых продолжает считать данное слово орфографическим вариантом масоретского *hšwʾ*, и выражение *ḥbly hšy* переводят обычно как «веревки суетности» (Miller 2001) или «веревки лжи» (Flint and Ulrich, n. d.). В частности, Дональд Парри (Parry 2020: 70–71) предположил, что написание буквы *йод* вместо *вав* в тексте свитка стало следствием писцовой ошибки, произошедшей по причине того, что последней буквой предшествующего слова *ḥbly* является *йод*.

Отметим, что вариант *hšy* является, насколько нам известно, уникальным, то есть он не встречается ни в одной другой древнееврейской рукописи книги пророка. В Кумране, помимо 1QIsa[a], был найден лишь один свиток, который содержит текст Ис 5:18, — 4QIsa[b] из четвертой пещеры. Однако, к сожалению, текст пассажа сохранился в нем не полностью. Уцелели лишь первые две буквы слова (*hš*[…]), поэтому мы не знаем, совпадало ли чтение этого свитка с МТ или с 1QIsa[a].

Древность масоретского варианта текста подтверждается свидетельствами нескольких древних переводов. В частности, Вульгата передает *bḥbly hšwʾ* как *in funiculis vanitatis* «в веревках / веревками суетности» (Ordo Benedicti 1969: 54), Таргум Ионафана — как *bḥbly lmʾ* «веревками ничтожества / ничтожными веревками» (Sperber 1962: 11), греческие переводы Аквилы, Симмаха и Феодотиона — как *ὡς σχοινίῳ ματαιότητος* «как веревкой суетности» (Ziegler 1967: 139).

Однако в греческом переводе LXX мы находим иной вариант текста, в котором отсутствует семантический эквивалент древнееврейского *šwʾ* «суетность, обман», — *ὡς σχοινίῳ μακρῷ* «как большой веревкой» (Ziegler 1967: 139). Подобной семантикой обладает также текст Пешитты, видимо в данном случае зависимый от LXX: *ʾyk ḥblʾ ʾrykʾ* «как длинной веревкой» (Brock 1993: 9).

В настоящей статье мы выдвигаем гипотезу, согласно которой вариант *hšy* следует понимать не как орфографический вариант масоретского *hšwʾ* «суета, обман», а как форму древнееврейского слова *šy* (*šay*) «дань, подношение» (с артиклем *hšy*, то есть *haššay*). Д. Парри уже предложил такое прочтение, но только в качестве допущения, которое сразу же отверг (Parry 2020: 70), однако мы приведем ряд аргументов в его пользу.

Объяснение, согласно которому *hšy* — графический вариант слова *hšwʾ* «суета, обман», является, на наш взгляд, малоубедительным, поскольку требует одновременного совпадения двух факторов: а) бессознательного или сознательного удаления писцом буквы *алеф* в конце слова, б) совершения им механической ошибки при копировании слова, повлекшее замену третьей буквы *вав* на *йод*. Если удаление буквы *алеф* было совершено писцом сознательно (ср. с Ис 59:4), он должен был внимательно отнестись к передаче данного слова, поэтому вряд ли мог совершить ошибку в написании предшествующей буквы.

Более обоснованным нам представляется объяснение, согласно которому, писец, не вполне понимая библейский текст, подверг его некоторому редактированию. Другие примеры реинтерпретации текста в свитке 1QIsa[a], как кажется, можно найти в Ис 42:4 (*ynḥylw* «будут передавать по наследству» вместо масоретского *yḥylw* / *yyḥylw* «будут надеяться» (von Büttner 2019: 21–27)), в Ис 52:14 (*mšḥty* «Я помазал» вместо *mšḥt* «обезображенный») и во многих других отрывках.

Необходимо отметить, что и большинство современных ученых также признают, что семантика масоретского *ḥbly hšwʾ* им не ясна

(см. обзор в: Williamson 2014: 377–378). Часть экзегетов (см., например: Winton Thomas 1997: 682; Williamson 2014: 377–378) предлагала исправить *hšwʾ* «суета, обман» на *hšwr* «бык» (*ḥbly hšwr* «веревки, которыми привязывают быка» или «веревки из кожи быка»). Другие (см., например: Blenkinsopp 2000: 209, 211) предлагали исправить *hšwʾ* на *hšh* «овца» (*ḥbly hšh* «веревки, которыми привязывают овцу»). Третьи (см., например: Driver 1968: 38; Clines 2011: 272) полагали, что следует читать *hšwʾ* не как *haššåw* «суета», а как *haššu* «овца» (слово, не засвидетельствованное в других библейских текстах). Среди тех ученых, которые отказываются исправлять текст Ис 5:18, преобладает мнение о том, что речь в тексте идет о специальных веревках с узлами, использовавшихся в магических ритуалах (Mowinckel 1921: 51; Wildberger 1980: 193). Вероятно, и в древности переводчик LXX испытывал затруднение в выборе эквивалента для этого загадочного выражения, потому и передал его как *ὡς σχοινίῳ μακρῷ* «как большой веревкой», исходя из того, что для веревки естественно быть большой, в то время как ее связь с «суетностью, обманом» не столь очевидна (несколько иное объяснение см. в: Goshen-Gottstein 1963: 139–141).

Кумранский писец должен был быть знакомым с древнееврейским словом *šy* (*šay*) «дань, подношение», поскольку оно встречается в другом тексте книги, в Ис 18:7, и обозначает «подношение/дар/дань», которое должны принести язычники Яхве. В тексте свитка этот пассаж расположен в 1-й строке 15-го столбца, слово *šy* оставлено писцом без изменений (также этот пассаж сохранился и в другой кумранской рукописи книги, в 4QIsa[b]). Помимо этого, слово дважды засвидетельствовано в том же значении в текстах Псалтири: в Пс 67(68):30 и в Пс 75(76):12, а также один раз в тексте кумранского комментария (*пешер*) на Псалтирь (1Q16 9–10, 1). Кроме того, несколько раз оно встречается в корпусе древнеизраильских эпиграфических текстов (Clines 2011: 334).

Какой в таком случае может быть семантика выражения *ḥbly hšy*? Поскольку древнееврейское слово *ḥbl* (*ḥäḇäl*) обозначает, прежде всего, веревку или канат (Koehler, Baumgartner 2001: 286), можно предположить, что упоминавшиеся в тексте 1QIsa[a] веревки (*ḥblym*) должны были служить для связывания и упаковки дара (*šy*). В частности, в Иез 27:24 в плаче о Тире рассказывается о том, как иноземные купцы торговали на городских рынках дорогими тканями, обвязанными веревками (*bḥblym ḥbšym*). Отметим, что и сами *ḥblym* могли быть сделаны из дорогого материала: из виссона, багряной

шерсти (Есф 1:6) и даже из серебра (Еккл 12:6; в последнем случае слово *ḥbl* стоит переводить как «шнур» или даже «цепочка», именно так оно переведено в Синодальном издании Библии).

Пассаж Ис 5:18, дошедший до нас в рукописи 1QIsa[a], мы предлагаем переводить следующим образом: «Горе тем, что влекут беззаконие *словно* веревками, *которыми связывают* дар, и грех — как бы ремнями для телеги». Если наша гипотеза верна, в тексте может идти речь о привлекательности греха для беззаконников, сопоставимой с привлекательностью подарка.

Выводы: а) чтение *bḥbly hšy* в тексте кумранского свитка 1QIsa[a], вероятно, не является следствием писцовой ошибки, б) оно могли возникнуть по причине неясности семантики библейского текста для писца, который подверг его редактуре, в) выражение *ḥbly hšy* может быть переведено как «веревки, *которыми связывают* дар».

Цитируемая литература

Biblia 1988: *Bibliya: knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta* [*Bible: books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*]. M.: Publishing house of the Moscow Patriarchate.

Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской патриархии.

Biblia 2011: *Bibliya: knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta* [*Bible: books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*]. M.: Russian Bible Society.

Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические: современный русский перевод. Москва: Российское библейское общество.

Blenkinsopp, Joseph 2000: *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York: Doubleday.

Brock, Sebastian (ed.). 1993: *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version. Part iii, Fascicle 1: Isaiah*. Leiden, New York. Köln: Brill.

Burrows, Millard, Trever John C., William H. Brownlee (eds.). 1950: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*. New Haven: The American Schools of Oriental Research.

von Büttner, Cyrill. 2019: Concerning Passing of Law as Inheritance: Notes on the Text of the Great Isaiah Scroll. In: *Manuscripta Orientalia*, 25, 1 (June), 21–27.

Clines, David J. A. (ed.). 2011: *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. VIII.* Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Driver, Godfrey R. 1968: Isaiah I–XXXIX: Textual and Linguistic Problems. In: *Journal of Semitic Studies*, 13, 1 (Spring), 35–67.

Flint, Peter W., Eugene Ulrich. n. d.: The Great Isaiah Scroll, translated. In: *The Digital Dead Sea Scrolls*. Available at: http://dss.collections.imj.org.il/chapters_pg (accessed on September 7, 2021).

Goshen-Gottstein, Moshe 1963: Theory and Practice of Textual Criticism: The Text-critical Use of the Septuagint. In: *Textus*, 3, 130–158.

Goshen-Gottstein, Moshe (ed.) 1995: *The Book of Isaiah*. Jerusalem: Hebrew University and Magness Press.

The Israel Museum, Jerusalem, n. d.: The Digital Dead Sea Scrolls. Available at: http://dss.collections.imj.org.il (accessed on September 7, 2021).

Koehler, Ludwig, Baumgartner Walter 2001: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Study Edition.* Translated and edited by Mervyn E. J. Richardson. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Kutscher, Eduard Y. 1974: *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIsa^{a}).* Leiden: Brill.

Miller, Fred P., transl. 2001. The Translation of the Great Isaiah Scroll. Available at: https://www.ao.net/~fmoeller/qa-tran.htm#c1 (accessed on September 7, 2021).

Mowinckel, Sigmund 1921: *Psalmenstudien 1: Awan und die individuellen Klagepsalmen.* Kristiania: in Kommission bei Jacob Dybwad.

Ordo Benedicti (ed.) 1969: *Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli Pp. VI. Vol. XIII: Liber Isaiae*. Romae: Typis Pollyglottis Vaticanis.

Parry, Donald W. 2020: *Exploring the Isaiah Scrolls and Their Textual Variants*. Leiden, Boston: Brill.

Parry, Donald W., Qimron Elisha (eds.) 1999: *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^{a}): a New Edition*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Sperber, Alexander 1962: *The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and printed texts. Vol. III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan*. Leiden: Brill.

Ulrich, Eugene, Flint Peter W., with a contribution by Martin G. Abegg, Jr. 2010: *Qumran Cave 1.II: The Isaiah Scrolls. Part 1: Plates and Transcriptions. Part 2: Introductions, Commentary and Textual Variants.* Oxford: Clarendon Press.

Wildberger, Hans 1980: *Jesaja. Kapitel 1–12.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Williamson, Hugh G. M. 2014: *Isaiah 1–5: A Critical and Exegetical Commentary*. London: Bloomsbury.

Winton Thomas, David (ed.) 1997. Librum Jesaiae. In: K. Elliger, W. Rudolph (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Fünfte verbesserte Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 675–779.

Ziegler, Joseph (ed.) 1967: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 14: Isaias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Варвара Андреевна Ромодановская
(Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук)

ПРОРОЧЕСКИЕ КНИГИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В СОСТАВЕ ВЕЛИКИХ МИНЕЙ ЧЕТИИХ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ: ЗАМЕТКИ И НАБЛЮДЕНИЯ

Статья посвящена текстологическому изучению ветхозаветных книг Пророчеств, бытовавших в рукописной традиции XI–XV вв. в толковой версии, однако включенных в Великие Минеи Четии в освобожденной от толкований редакции. Несмотря на то что эта редакция создавалась для составленного в конце XV в. полного библейского кодекса, пророческие книги Великих Миней не восходят ни к одному из списков Геннадиевской Библии. Специфические чтения Пророчеств в Великих Минеях характеризуют особенности их протографа.

Ключевые слова: Великие Минеи Четии, Геннадиевская Библия, Толковые Пророчества, книги Пророков, текстология, протограф.

V. A. Romodanovskaya
(Institute of Russian Literature (Pushkin House) of
the Russian Academy of Sciences)

PROPHETIC BOOKS OF THE OLD TESTAMENT AS PART OF THE GREAT MENAION-READER OF METROPOLITAN MACARIUS: NOTES AND OBSERVATIONS

The article is devoted to the textual study of the Old Testament books of Prophecies that existed in the manuscript tradition of the 11th–15th centuries in the explanatory version, but were included in the Great Menaion-Reader in a version without interpretations. Despite the fact that this version was created for the complete Bible code compiled at the end of the 15th century, the prophetic books of the Great Menaion-Reader do not go back to any of the copies of the Gennady Bible. The specific readings of the Prophecies in the Great Menaion-Reader characterize the features of their protograph.

Keywords: The Great Menaion-Reader, the Gennady Bible, Explanatory Prophecies, the books of the Prophets, textual studies, protograph.

Тексты Священного Писания, включенные в составленные в 1520–1550-х гг. Великие Минеи Четьи митрополита Макария, традиционно воспринимались исследователями как продолжение древнерусской минейной традиции и в обобщающих работах представлены в одном ряду с сочинениями Отцов Церкви, памятниками учительной и агиографической литературы, фрагментами Прологов, Патериков и Палей[1]. Однако принципиальное отличие Великих Миней в том, что в их состав вошли не только отрывки, фрагменты и отдельные чтения библейских книг, но и книги целиком, в полном составе.

В свою очередь, неполнота состава книг Библии в Макарьевских Минеях, в сравнении с составленным в 1490-е гг. полным библейским кодексом, известным в науке как Геннадиевская Библия[2], вызывала недоумение. Так, митрополит Макарий (Булгаков) в фундаментальной «Истории Русской Церкви» предпринял такой обзор библейских книг в составе Великих Миней: «При полном... уважении к великому труду, мы не можем не сказать, что Макарий не исполнил всего, что предпринимал исполнить... Для примера посмотрим... на книги Священного Писания... Из книг библейских новозаветные, действительно, помещены здесь все: все четыре Евангелия с толкованиями, все Послания и Деяния апостольские с толкованиями, Апокалипсис с толкованиями. Но книги ветхозаветные — далеко не все: Моисеевых пяти нет ни одной (за исключением того, что в обширном житии Моисея (сентября 4) приведены некоторые главы и отрывки из Исхода, Числ и Второзакония, но не в буквальном тексте, а с изменениями, сокращениями и пропусками по усмотрению составителя жития); следующих затем исторических книг находится только семь — Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Царств, Первая и Вторая Маккавейские, а остальных двенадцати нет; книг учительных только четыре — Иова, Псалтирь (в трояком виде: с толкованием Афанасия, с толкованием Брунона, с тол-кованием Феодорита), Екклезиаст с толкованием и Премудрость сына Сирахова, а остальных трех нет; книги пророческие есть все: четырех больших пророков — Исаии с толкованиями, Иеремии, Иезекииля и Даниила и двенадцать малых пророков. То есть, в Чети-Минеях Макария недостает целых двадцати книг

[1] См., например: (Skripil’ 1945; Droblenkova 1988).

[2] О Геннадиевской Библии и посвященной ей литературе см.: (Alekseev 1999: 195–201; Romodanovskaya 2005; Romodanovskaya 2013).

Священного Писания. А сказать, чтобы книги эти не обретались тогда в Русской земле, нельзя, когда известно, что еще Геннадий, архиепископ Новгородский, собрал всю славянскую Библию в один состав, и списки ее того времени сохранились доселе» (Makarij 1996: 425–426)[3]. Таким заключением митрополит Макарий (Булгаков) ставит сразу два вопроса: почему составители Великих Миней не вполне воспользовались Геннадиевской Библией? И почему не все библейские книги, в составе кодекса, были включены в крупнейший на Руси агиографический свод?

Очевидно, ответы на оба вопроса — в двух последних словах: «агиографический свод». За основу при составлении Великих Миней был взят сборник пространных минейных житий, дополненный статьями Пролога и Стишного Пролога, причем чтения Пролога были помещены в начале каждого дня, а тексты Стишного Пролога завершали каждый день (Lyakhovitskij, Shibaev, 2016). Как следует из наблюдений Е. А. Ляховицкого и М. А. Шибаева, дневные чтения Великих Миней были составлены не спонтанно, но четко структурированы, причем структура их вырабатывалась в процессе создания свода.

Книги Священного Писания, включенные в Великие Минеи целиком, в этой структуре занимают также весьма определенное положение: они включались в дневные чтения не механически, а вводились в своеобразный агиографический конвой, «окружались памятниками, посвященными соответствующему святому» (Romodanovskaya 2018: 30)[4], и располагались в дни памяти соответствующих святых — авторов или героев библейских книг. Общая схема расположения текстов такова: дневные чтения открываются проложными житиями библейских персонажей, за ними следуют книги Священного Писания, авторами или героями которых являются почитаемые в тот или иной день святые, завершают дневные чтения проложные жития из Стишного Пролога, каждое из этих житий предваряет стих Стишного Пролога, что является своеобразной похвалой соответствующему святому. Проложные жития (Простого и Стишного Пролога) создают опоясывающую рамку дневного

---

[3] Подобное недоумение выражали также Н. Лебедев и Ф. Воронин; см.: (Lebedev 1877–1881; Voronin 1996).

[4] Об «агиографическом конвое» книг Священного Писания в Великих Минеях Четьих см. подробно: (Romodanovskaya [in print]).

чтения, в центре которой находятся тексты Священного Писания. В случаях, если составителям Великих Миней были доступны еще какие-либо памятники, посвященные данному святому, — они, эти памятники, также включались в рамку, но положение библейской книги неизменно оставалось центральным.

Как было отмечено митрополитом Макарием (Булгаковым), пророческие книги Ветхого Завета были включены в Великие Минеи в полном составе: Книга пророка Исаии (9 мая), Книга пророка Иеремии в комплексе с Плачами Иеремии и Книгой Ва-рух (1 мая), Книга пророка Иезекииля (21 июля), Книга пророка Даниила (17 декабря), Книга пророка Осии (17 октября), Книга пророка Иоиля (19 октября), Книга пророка Амоса (15 июня), Книга пророка Авдия (19 ноября), Книга пророка Ионы (21 января), Книга пророка Михея (14 августа), Книга пророка Наума (1 декабря), Книга пророка Аввакума (2 декабря), Книга пророка Аггея (16 декабря), Книга пророка Захарии (8 февраля), Книга пророка Малахии (3 января), Книга пророка Софонии (3 дека-бря). Расположение текстов в Софийском, Успенском и Царском комплектах Великих Миней описано мной в обзорной статье (Romodanovskaya [in print]).

Книги малых пророков включены в Великие Минеи в извлеченном из толкований виде, но без разделения на соответствующие современным главы — то есть их протографом был не новгородский библейский кодекс конца XV в., а, скорее всего, какая-то предшествовавшая ему рукопись.

Именно Книги малых пророков в наиболее чистом виде иллюстрируют общую схему включения книг Священного Писа-ния в дневные чтения Великих Миней, которая может быть пред-ставлена следованием: проложное житие — библейская книга — житие Стишного Пролога. Именно так выстроены дневные чте-ния, например, на память пророка Наума: Память святаго про-рока Наума (проложное житие) — Пророчество Наумле (Книга пророка Наума) — Святаго пророка Наума (житие Стишного Пролога со стихом); на память пророка Софонии: Память свя-таго пророка Софония (проложное житие) — Пророчестве Софо-ниино (Книга пророка Софонии) — Память святаго пророка Со-фониа (житие Стишного Пролога со стихом); на память пророка Аггея: Память святаго пророка Аггѣя (проложное житие) — Пророчество Аггеа пророка (Книга пророка Аггея) — Память святаго пророка Аггея (житие Стишного Пролога со стихом).

В древних рукописях Толковых Пророчеств тексты Пророчеств предваряли «Сказания» — своеобразные аннотации, кратко передающие содержание Пророчества. После каждого Пророчества следовало краткое житие пророка. При включении Пророческих книг в Геннадиевскую Библию Пророчества были освобождены от толкований, однако «Сказания» и краткие жития сокращены не были и вошли в библейский свод. Можно было бы ожидать, что они сохранят свои позиции вокруг каждого Пророчества и при включении в состав Великих Миней. Однако их присутствие весьма нестабильно: у описанных выше трех Пророчествах отсутствуют и «Сказания», и краткие жития, у шести есть только краткие жития, но нет «Сказания», и только Книга пророка Авдея в Великих Минеях имеет и «Сказание», и краткое житие. Приведу несколько примеров: на память пророка Осии: Память святаго пророка Иосия (проложное житие) — Пророчество Иосиево (Книга пророка Осии) — Осие (краткое житие) — Святаго пророка Иосия (житие Стишного Пролога со стихом); на память пророка Авдея: Память святаго пророка Авдѣа (проложное житие) — Сказание Пророчества Авдиина (краткое содержание) — Пророчество Авдиино (Книга пророка Авдея) — Авдие (краткое житие) — Память святаго пророка Авдиа (житие Стишного Пролога со стихом); на память пророка Малахии: Память святаго пророка Малахиа (проложное житие) — Пророчество Малахиино благосмышлено словесе Господня на Израиля в руку ангела его (Книга пророка Малахии) — Малахия ангел (краткое житие) — Святаго пророка Малахиа (житие Стишного Пролога со стихом).

Если в Прологе было не одно житие святого, то, в соответствии с порядком проложных чтений, они все включались в Великие Минеи. Такова, например, память пророка Иоиля под 19 октября: Память святаго пророка Иоиля (первое проложное житие) — Святаго пророка Иоиля (второе проложное житие) — Пророчество Иоилево (Книга пророка Иоиля) — Иоиль (краткое житие) — Память святаго пророка Иоиля (житие Стишного Пролога со стихом).

Чтения на память пророка Даниила дополнены Словами Ефрема Сирина и Григория Цамблака: Страсть святаго пророка Даниила (проложное житие) — Слово о Данилѣ пророцѣ, како Вила, бога Вавилонскаго, съкруши и змия умертви, и второе в ров вввержен бысть спасеся (из Пролога) — Слово о Сусанѣ суд Данила пророка, да си слышаще князи и судиа, не лицемѣруйте

(из Пролога) — Мучение святых 3 отрок Ананиа, Азария и Мисаила и Данила пророка (из Пролога) — Слово Кирила архиепископа Александрьскаго на скончание святых триех отрок и Данила пророка (из Пролога) — О Вавилонѣ сказание (из Пролога) — Мучение и похвала святых треи отрок (из Пролога) — Пророчество Данилово (Книга пророка Даниила) — Даниил пророк. Се преложение от жидовьска Феодоритино есть (краткое житие) — Слово преподобного отца нашего Ефрема Сирина о пророцѣ Даниилѣ и о святых трех отроцѣх и о глаголющих, яко время зло есть спастися (Ефрем Сирин. Слово о пророке Даниилe и о святых трех отроках) — Григориа мниха и прозвитъра слово похвальное святым трем отроком и Даниилу пророку и яко искушениа и напасти находять святым на обьявление тѣх добродѣтели и о святом причащении (Григорий Цамблак. Слово похвальное святым трем отрокам и пророку Даниилу) — Святых триех отрок и Данила пророка (житие Стишного Пролога со стихом) — Сказание и прилогы о триех отроцех (из Стишного Пролога) — О Данилѣ (из Стишного Пролога) — Сказание второе о триех отроцех (из Стишного Пролога) — Слово о Данилѣ пророцѣ, како Вила, бога Вавилоньскаго, съкруши и змия умертви, и второе в ров ввержен бысть спасеся (из Стишного Пролога) — Слово о Сусанѣ суд Данила пророка, да си слышаще князи и судия, не лицемѣруйте, но судите право (из Стишного Пролога).

Пророчества Иеремии (вместе с Книгой пророка Варуха и Плачем Иеремии), Исайи и Иезекииля представлены в Великих Минеях в двух вариантах: толковом и извлеченном из толкований. Память пророка Иеремии: Страсть святаго пророка Иере-мѣа (проложное житие) — Слово Иеремиа пророка о богоугоднем пути, имъже ходяще вси спасемся (из Пролога) — Повѣсть святаго и великаго пророка Иеремиа о преселении и о прогнании Иерусалимли (Паралипоменон Иеремии[5]) — Пророчество Иеремиино (Книга пророка Иеремии с толкованиями) — Иеремиино пророчество Варух (Книга пророка Варуха с толкованиями) — Варух, сказание Плача Иеремии здѣ (краткое содержание Плача Иеремии) — Варух здѣ (краткое житие пророка Варуха) — Плачи Иеремиины — Варух,

[5] Апокрифический Паралипоменон Иеремии входил в состав Стишного Пролога под 4 ноября; см.: (Tvorogov 1987: 295–296). Текст опубликован: (Pamyatniki 1863: 273–297).

писание, пущеное к жидовом Иеремиею пророком в Вавилон, якоже повелѣно ему Богом (Послание Иеремии) — (без названия; краткое житие пророка Иеремии) — Пророчество Иеремиа пророка (Книга пророка Иеремии, без толкования, с разделением на 52 главы) — Сказание Плачь Иеремиин сьде (краткое содержание Плача Иеремии) — Варух (краткое житие пророка Варуха) — Плачи Иеремиины — Иеремиино пророчество Варух (книга пророка Варуха, без толкования, с разделением на 6 глав) — (без названия; краткое житие пророка Иеремии) — Святаго пророка Иеремиа (житие Стишного Пролога со стихом) — Слово Иеремиа пророка о богоугоднем пути, им же ходяще вси спасемся (из Стишного Пролога). Память пророка Исайи: Страсть святаго пророка Исаия (проложное житие) — Пророчество Исаино (Книга пророка Исайи, без толкований) — Святаго Епифания епископа Киприска о именех пророчстѣх и откуду бѣша сами и како умерша и къдѣ лежат мощи их (Епифаний Кипрский. О именах пророческих[6]) — Пророчество велегласьнаго Исаия пророка, сы-на Амосова, о послѣднем времени (выписки из Пророчества) — Сказание Пророчьства Исаинна. Глава 13. Сказано Феодоритом (краткое содержание) — Пророчество Исаино и Василево и Феодоритово и Кирилово и Хрусостомле сказание Исаино (Толковая Книга пророка Исайи[7]) — Святаго Епифаниа епискупа Кипрьскаго о именѣх пророчстѣх и откуду быша сами и како умроша и гдѣ лежат мощи их (Епифаний Кипрский. О именах пророческих[8]) — Святаго пророка Исаия (житие Стишного Пролога со стихом). Память пророка Иезекииля: Святаго и славнаго пророка Иезекиа (проложное житие) — Слово Езекиля пророка на ереи, иже не учят людии (из Пролога) — Пророчество Иезекиилево (Книга пророка Иезекииля, без толкований, без деления на главы) — Пророчество Иезекииля пророка (краткое житие пророка Иезекииля) — Феодорита епископа Кипрьскаго сказание 14 о Пророчествѣ Иезекиилевѣ (краткое содержание) — Молитва Иезекиилево. Глава 14 (Толковая Книга

[6] Одно из приписываемых Епифанию Кипрскому сочинений о ветхозаветных пророках (Fokin 2008); следовало Книге пророка Исайи в древнерусских Толковых Пророчествах и в Геннадиевской Библии.

[7] Толкования представлены в усеченном виде: первые 11 глав — с толкованиями, главы 12–52 без толкований, далее до конца — с толкованиями, но без указания на толковников.

[8] См. сноску 6.

пророка Иезекииля) — Пророчество Иезекииля пророка (краткое содержание) — Святаго пророка Езекииля (житие Стишного Пролога) — Слово Езекиля пророка на ерѣи, иже не учят людии (из Стишного Пролога).

Еще раз подчеркну, что Пророческие книги были включены в Великие Минеи освобожденными от толкований, но без деления на главы, — и значит, не были извлечены из Геннадиевской Библии, но восходят к предварительному списку. Исключение составляет лишь Книга пророка Иеремии, разделенная в Великих Минеях, как и в первой русской рукописной Библии, на 52 главы. Книга пророка Иеремии для Великих Миней выписана из одного из списков библейского кодекса конца XV в. — рукописи БАН, 33.10.4[9]. Ожидание толковых версий Пророческих книг в Великих Минеях Четьих основано лишь на высказанном в предисловии к агиографическому своду мнении самого митрополита Макария о толковых книгах как собственно четьих[10].

Между тем, как установил В. В. Калугин, в освобожденной от толкований редакции, причем новгородского происхождения конца XV в., близкой Геннадиевской Библии, Толковые Пророчества были включены и в Библию Матфея Десятого — сборник ветхо- и новозаветных текстов, составленный в 1502–1507 гг. в Вильне уроженцем Торопца Матфеем и положенный в Супрасльский монастырь

---

[9] Рукопись БАН, 33.10.4 — ветхозаветный сборник конца XV в., представляющий собой второй том трехтомного библейского кодекса; по всей очевидности, Геннадиевская Библия (рукопись ГИМ, Синодальное собр., № 915, 1499 г.) и БАН, 33.10.4 списаны с одного протографа. О том, что сборник БАН, 33.10.4 является одним из источников библейских книг в Великих Минеях Четьих (на примере Маккавейских книг), см.: (Romodanovskaya 2019).

[10] См. об этом: (Chertoritskaya 1993). Очевидно, на предисловии митрополита Макария к Великим Минеям, помещенном в сентябрьском томе, основано утверждение А. А. Алексеева, что «составители Великих Миней Четьих стремились в полной мере использовать толковые библейские тексты» (Alekseev 1999: 41–42). Однако следует уточнить, что Макарий в предисловии называет конкретные толковые книги: «Святое Евангелие, четыре евангелисты толковые и святый Апостол и все святыя Апостольскиа Посланиа и Деаниа с толкованиями и три великиа Псалтири розных толковников» (цит. по: Iosif 1892: 1), в число которых Пророческие книги не входят. Очевидно, для митрополита Макария важно было не подчеркнуть четий характер толковых книг, а противопоставить толковые книги как четьи служебным (Евангелию, Апостолу и Псалтири), которые не использовались для келейного чтения.

«в память о себе и своих родителях» (Kalugin 2018; Kalugin 2017)[11]. Это наблюдение позволяет утверждать, что интерес к Книгам пророков без толкований не был в конце XV — первой половине XVI в. исключительно новгородским — и включение их в агиографический свод митрополита Макария именно в освобожденной от толкований версии могло произойти вне зависимости от Геннадиевской Библии.

Литература

Alekseev, A. A. 1999: *Tekstologiya slavyanskoj Biblii* [*Textology of the Slavic Bible*]. SPb.: Dmitrij Bulanin.

Алексеев, А. А. *Текстология славянской Библии*, Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.

Alekseev, A. A., Likhacheva O. P. 1978: [Supral collection of 1507]. In: *Materialy i soobshcheniya po fondam Otdela rukopisnoj i redkoj knigi Biblioteki Akademii nauk SSSR*. M.-L.: Nauka, 1978, 54–88.

Алексеев А. А., Лихачева О. П. Супрасльский сборник 1507 г. В сб.: *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР*. М.-Л.: Наука, 1978, 54–88.

Chertoritskaya, T. V. 1993: [Reader collections as part of the Great Menaion Reader of Metropolitan Macarius]. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 46, 98–108.

Черторицкая Т. В. Четьи сборники в составе Великих Миней Четьих митрополита Макария. *Труды отдела древнерусской литературы*, 46, 98–108.

Droblenkova, N. F. 1988: [Great Menaion Reader]. In: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi*. Iss. 2: Vtoraya polovina XIV–XVI v. Part 1: A–K. L.: Nauka, 126–133.

Дробленкова, Н. Ф. Великие Минеи Четии. В сб.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А–К. Л.: Наука, 126–133.

[11] Несмотря на очевидную связь Матфея Десятого с Новгородом и новгородскими монастырями, его Библейский сборник, называемый также Библией Матфея Десятого и Супрасльской рукописью (БАН, 24.4.28), представляет собой попытку составления полной Библии независимо от существовавшей уже к началу XVI в. Геннадиевской. Более того, ни порядок книг Супрасльского сборника, ни их текстологические особенности не позволяют говорить о знакомстве его составителя с итогами работы книжников новгородского Геннадиевского кружка. Подробнее о Сборнике Матфея Десятого см.: (Alekseev, Likhacheva 1978; Temchin 2010).

Fokin, A. R. 2008: [Epiphanius of Cyprus]. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Vol. 18. M., 557–581.

Фокин, А. Р. Епифаний Кипрский. В сб.: *Православная энциклопедия*. Т. 18. М., 557–581.

Iosif 1892: *Podrobnoe oglavlenie Velikikh Chet'ikh Minej vserossijskogo mitropolita Makariya, khranyashchikhsya v Moskovskoj patriarshej, nyne Sinodal'noj biblioteke* [*A detailed table of contents for the Great Menaion Reader of the All-Russian Metropolitan Macarius, kept in the Moscow Patriarchate, now the Synodal Library*]. M.: Synodal Printing House, 1892.

Иосиф, архим. *Подробное оглавление Великих Четьих Миней всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской патриаршей, ныне Синодальной библиотеке*. М.: Синодальная типография, 1892.

Kalugin, V. V. 2017: [Books of the Prophets in the Bible Matthew Tenth 1502–1507]. In: *Slavyanovedenie*, 2, 26–39.

Калугин, В. В. Книги Пророков в Библии Матфея Десятого 1502–1507 годов. *Славяноведение*, 2, 26–39.

Kalugin, V. V. 2018: [The books of the prophets in the Bible code 1502–1507 Matthew Ten: Sources and Nature of the Work]. In: *Slavyanskij mir: Yazyk, literatura, kul'tura. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii, posvyashchennoj 100-letiyu so dnya rozhdeniya zasluzhennogo professora MGU imeni M. V. Lomonosova A. G. Shirokovoj i 75-letiyu kafedry slavyanskoj filologii filologicheskogo fakul'teta*. M.: MGU, 2018, 127.

Калугин, В. В. Книги Пророков в библейском кодексе 1502–1507 гг. Матфея Десятого: Источники и характер работы. В сб.: *Славянский мир: Язык, литература, культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения заслуженного профессора МГУ имени М. В. Ломоносова А. Г. Широковой и 75-летию кафедры славянской филологии филологического факультета*. М.: МГУ, 2018, 127.

Lebedev, N. 1877–1881: [Macarius, Metropolitan of All Russia: 1482–1563]. In: *Chtenie v Obshchestve lyubitelej dukhovnogo prosveshcheniya*. 1877. Part 2. No. 9, 392–406; No. 10, 444–478; 1878. Part 1. No. 1, 391–429; 1880. Part 2. No. 9, 286–310; 1881. Part 2. No. 7, 47–69.

Лебедев, Н. Макарий, митрополит всероссийский: 1482–1563. *Чтение в Обществе любителей духовного просвещения*. 1877. Ч. 2. № 9, 392–406; № 10, 444–478; 1878. Ч. 1. № 1, 391–429; 1880. Ч. 2. № 9, 286–310; 1881. Ч. 2. № 7, 47–69.

Lyakhovitskij, E. A., Shibaev M. A. 2016: [Notes on the chronology and order of work on the Sophia set of the Great Menaion Reader]. In:

Istochnikovedenie v sovremennykh istoricheskikh issledovaniyakh. SPb.: SPbGU, 2016, 8–13.

Ляховицкий, Е. А., Шибаев М. А. Заметки о хронологии и порядке работы над Софийским комплектом Великих Миней Четьих. В сб.: *Источниковедение в современных исторических исследованиях*. СПб.: СПбГУ, 2016, 8–13.

Makarij (Bulgakov) 1996: *Istoriya Russkoj Tserkvi. Kn. 4. Ch. 1: Istoriya Russkoj Tserkvi v period postepennogo perekhoda ee k samostoyatel'nosti (1240–1589)* [*History of the Russian Church. Book. 4. Part 1: History of the Russian Church during the period of its gradual transition to independence (1240–1589)*]. M.: Publishing House of Spaso-Preobrazhen. Valaam. monastery, 1996.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). М.: Издательство Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1996.

Pamyatniki 1863: *Pamyatniki otrechennoj russkoj literatury* [*Monuments of renounced Russian literature*]. Collected and ed. N. Tikhonravov. Vol. I. M.: Printing house of the «Obshchestvennaya pol'za» partnership.

Памятники отреченной русской литературы. Собр. и изд. Н. Тихонравовым. Т. 1. М.: Типография товарищества «Общественная польза».

Romodanovskaya, V. A. 2005: [Bible of Gennadiy]. In: Pravoslavnaya entsiklopediya. Vol. 10. M., 584–588.

Ромодановская, В. А. Геннадиевская Библия. В сб.: Православная энциклопедия. Т. 10. М., 584–588.

Romodanovskaya, V. A. 2013: [Bible of Gennadiy: Main Results and Prospects of Study]. In: *Pis'mennost', literatura, fol'klor slavyanskikh narodov. Istoriya slavistiki: XV Mezhdunarodnyj s»ezd slavistov. Minsk, 20–27 avgusta 2013 g. Doklady rossijskoj delegatsii*. M.: Indrik, 266–285.

Ромодановская, В. А. Геннадиевская Библия: Основные итоги и перспективы изучения. В сб.: *Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики: XV Международный съезд славистов. Минск, 20–27 августа 2013 г. Доклады российской делегации*. М.: Индрик, 266–285.

Romodanovskaya, V. A. 2018: [Bible Books in the Great Menaion Reader by Metropolitan Macarius: Towards a Question]. In: *Traditsii russkoj dukhovnoj kul'tury v pamyatnikakh pis'mennosti XVI–XX vv*. Novosibirsk, 26–35.

Ромодановская, В. А. Библейские книги в Великих Минеях Четиих митрополита Макария: К постановке вопроса. В сб.: *Традиции русской духовной культуры в памятниках письменности XVI–XX вв*. Новосибирск, 26–35.

Romodanovskaya, V. A. 2019: [Maccabean Books in the Great Menaion Reader: An Experience of Textological Research]. In: *Istochniki po istorii Rossii: Problemy obshchestvennoj mysli i kul'tury*. Novosibirsk: SO RAN, 3–18.
Ромодановская, В. А. Маккавейские книги в Великих Минеях Четиих: Опыт текстологического исследования. В сб.: *Источники по истории России: Проблемы общественной мысли и культуры*. Новосибирск: СО РАН, 3–18.
Romodanovskaya, V. A. [in print]: [Books of Holy Scripture in the hagiographic context of the Great Menaion Reader]. In: *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Materialy. Publikatsii*. Vol. 4. SPb.
Ромодановская, В. А. Книги Священного Писания в агиографическом контексте Великих Миней Четиих. В сб.: *Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации*. Т. 4. СПб.
Skripil', M. O. 1945: [Menaion Reader]. In: *Istoriya russkoj literatury*: In 10 vol. Vol. 2. Part. 1: *Literatura 1220-kh — 1580-kh gg*. M.; L.: Nauka, 434–436.
Скрипиль, М. О. Четьи-Минеи. В сб.: *История русской литературы*. В 10 т. Т. 2. Ч. 1: *Литература 1220-х — 1580-х гг.* М.; Л.: Наука, 434–436.
Temchin, S. Yu. 2010: [The role of Matvey Desyatyj in the Orthodox culture of the Grand Duchy of Lithuania]. In: *Latopisy Akademii Supraskiej*. Vol. 1. Białystok, 27–35.
Темчин, С. Ю. Роль Матвея Десятого в православной культуре Великого княжества Литовского. *Latopisy Akademii Supraskiej*. Vol. 1. Białystok, 27–35.
Tvorogov, O. V. 1987: [Chronicles of Jeremiah]. In: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi*. Iss. 1: XI — pervaya polovina XIV v. L.: Nauka, 295–296.
Творогов, О. В. Паралипоменон Иеремии. В сб.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л.: Наука, 295–296.
Voronin, F. 1996: [Saint Macarius, Metropolitan of Moscow and All Russia, and his literary activity]. In: *Bogoslovskie trudy*, 32, 121–195.
Воронин, Ф. Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси, и его литературная деятельность. *Богословские труды*, 32, 121–195.



Lénart J. de Regt
(United Bible Societies)

RESUMPTIVE REPETITION IN SOME PARALLEL ACCOUNTS IN EXODUS 19–40 AND THE TRANSLATOR

This contribution deals with two types of parallels in Exodus in reference to the same event: repetition in the tabernacle accounts and parallel accounts concerning Moses's encounters with YHWH on the mountain of Sinai. Parallel passages are part of the storytelling in Exodus. In translation, we should avoid to give the wrong suggestion that such passages are chronologically sequential.

Keywords: Resumption, repetition, parallel accounts, storytelling, non-chronology, genre, Exodus, tabernacle, theophany, Bible translation.

Introduction

A number of passages in Exodus are, in part, repeated by what can be seen as parallels. There is repetition in the tabernacle accounts and in parallel accounts concerning Moses' encounters with YHWH on the mountain of Sinai. Such parallel passages are part of the storytelling in Exodus and affect the structure of the book.

Not all these accounts are intended to be read and understood as sequential. Rather, some of the accounts are parallel; they "received repeated attention" (Durham 1987: 259), with a gradual or partial progression from one to another, "narrating the same in a different way by placing different accents each time" (Fensham 1984: 122), referring to the same event. Such a passage partially overlaps with (is tiled onto) the passage that precedes.

If translators do not appreciate these parallels, their translations are likely to give the wrong suggestion that the accounts in question are chronologically sequential, when they actually overlap.

The tabernacle accounts

The procedures for building the tabernacle are not only described in two long accounts (chapters 25–31 and 35–40), but in five short accounts as well: Moses instructs the Israelites (35:10–19); list of amounts of metals used (38:21–31); the Israelites present their work to Moses (39:33–43); YHWH instructs Moses to erect the tabernacle (40:3–15); Moses erects the tabernacle (40:18–33). The parallel passages and the repetitions in them served a narratological purpose and were “meant to convey the centrality of this abode of God” (Amit 2001: 117).

Moses’ encounters with YHWH on the mountain

Similarly, some of the accounts of Moses’ encounters with YHWH contain parallels, with a gradual or partial progression from one parallel to another (rather than being sequential)[1].

Exodus 19:3–9d // 9e–15,
the theophany in vv. 16–25, and 20:1, 18

In chapter 19, the last clause of v. 8 is repeated almost verbatim at the end of v. 9. As Sarna (1991, *ad loc.*) notes, the last clause in Exod 19:9 “refers not to the immediate antecedent but to the quote in v. 8. It is an instance of resumptive repetition, a literary device in which the text … reconnects with an earlier text.”

> וַיָּ֫שֶׁב מֹשֶׁ֛ה אֶת־דִּבְרֵ֥י הָעָ֖ם אֶל־יְהוָֽה … And Moses brought back the people’s words to the Lord.
> 9 And the Lord said to Moses,
> “I will come to you in a thick cloud, in order that the people may hear when I speak with you and so trust you ever after.”
> וַיַּגֵּ֥ד מֹשֶׁ֛ה אֶת־דִּבְרֵ֥י הָעָ֖ם אֶל־יְהוָֽה Then Moses reported the people’s words to the LORD
>
> (Exod 19:8–9 NJPS)

[1] Such resumption does not occur in Exodus 34; it contains no overlapping parallels in reference to the same event.

On closer inspection the resumption is not limited to one clause. Let us first look at 19:3–9.

> … 3 and Moses *went up to God* (וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים). The Lord *called to him from the mountain* (וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר), saying, "Thus shall you say to the house of Jacob and declare to the children of Israel: 4 'You have seen what I did to the Egyptians, how I bore you on eagles' wings and brought you to Me. 5 Now then, if you will obey Me faithfully and keep My covenant, you shall be My treasured possession among all the peoples. Indeed, all the earth is Mine, 6 but you shall be to Me a kingdom of priests and a holy nation.' These are the words that you shall speak to the children of Israel."
>
> 7 Moses came and summoned *the elders of the people* (לְזִקְנֵי הָעָם) and put before them all (literally אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה "all these words") that the Lord had commanded him. 8 All the people answered as one, saying, "All that the Lord has spoken we will do!" *And Moses brought back the people's words to the Lord* (וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת־דִּבְרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה).
>
> 9 And the Lord said to Moses, "*I will come to you in a thick cloud,* in order that *the people may hear* when I speak with you and so trust you ever after" (הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם־בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם). *Then Moses reported the people's words to the Lord* (וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת־דִּבְרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה), …
>
> (Exod 19:3–9 NJPS)

In this passage, Moses goes up to God directly; YHWH is already on the mountain, from where (not from above it) he calls to Moses, Moses puts what YHWH commanded before the elders of the people, and YHWH says he will come to him in a thick cloud, in order that the people may hear.

In the verses that follow, starting with the end of v. 9, some differences with the preceding verses emerge:

> Then Moses reported the people's words to the Lord, 10 and the Lord said to Moses, "Go to the people and warn them to stay pure today and tomorrow. Let them wash their clothes. 11 Let them be ready for the third day; for on the third day *the Lord will come down, in the sight of all the people, on Mount Sinai* (יֵרֵד יְהוָה לְעֵינֵי כָל־הָעָם עַל־הַר סִינָי).
> 12 You shall set bounds for the people round about, saying, 'Beware of going up the mountain or touching the border of it (הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ).

> Whoever touches the mountain shall be put to death: 13 no hand shall touch him, but he shall be either stoned or shot; beast or man, he shall not live.' When the ram's horn sounds a long blast, they may go up on the mountain."
> 14 Moses came down from the mountain to the people and warned the people to stay pure, and they washed their clothes. 15 And he said to the people, "Be ready for the third day: do not go near a woman."
>
> (Exod 19:9e–15 NJPS)

I have italicized the parts where what is mentioned is different from what we saw in vv. 3–9.

— In vv. 3–9 YHWH is on the mountain already, where he will come to Moses in a thick cloud in order that the people may hear when he speaks with Moses and will therefore trust Moses. The people are addressed directly in the plural through embedded direct speech (vv. 4–6a). The commandments Moses received from YHWH are put before the elders (v. 7).

— Vv. 9e–15 present a different picture: YHWH is speaking from a place above the mountain (that is, presumably from heaven). He is not on the mountain yet but will come down on the mountain, on Mount Sinai. He will not come in a thick cloud so that the people only hear him but he will come down in the sight of (literally "before the eyes of"!) all the people.

The theophany of 19:16–25, then, is announced in two passages, not one:

— vv. 3–9d (i.e., not the last clause of v. 9), which emphasize the covenant with Israel as YHWH's treasured possession and a holy nation (vv. 5–6). As Alter (2019: 291) points out, it is part of the language of covenant that "the faithful vassal becomes the cherished treasure of his sovereign".

— and vv. 9e (the last clause) to 15, emphasizing the ritual purity and distance from the mountain which the people have to observe.

The last clause of v. 9 is not simply a resumptive clause on its own, but a resumptive clause that forms the start of a parallel, complementary passage which overlaps with the one that precedes. Thus, vv. 9e–15 constitute a resumption of vv. 3–9d (or at the very least of vv. 8e–9d).

Resumption is different from chronological sequence. Vv. 9e–15 do not come chronologically after vv. 3–9d. We are dealing with two overlapping passages, the second being tiled onto the first.

The translation “Then” at the beginning of vers 9e in NJPS is therefore misleading. NRSV offers a helpful alternative. Starting a new paragraph at this point, NRSV has:

> *When Moses had told the words of the people to the Lord,* 10 the Lord said to Moses: “Go to the people and consecrate them today and tomorrow …
>
> (Exod 19:9e–10 NRSV, italics mine)

The verb form in 9e (וַיַּגֵּד) is a *wayyiqtol*. A *wayyiqtol* indicates sequentiality, but this includes indicating the first step of a sequence of actions (as in 2 Chron 1:1), which is what applies here.

It is now convenient to quote 19:16–25:

> 16 On the third day, as morning dawned, there was thunder, and lightning, and a dense cloud upon the mountain (וְעָנָ֤ן כָּבֵד֙ עַל־הָהָ֔ר), and a very loud blast of the horn; and all the people who were in the camp trembled. 17 Moses led the people out of the camp toward God, and they took their places at the foot of the mountain.
>
> 18 Now Mount Sinai was all in smoke, for the Lord had come down upon it (מִ֠פְּנֵי אֲשֶׁ֨ר יָרַ֥ד עָלָ֛יו יְהוָ֖ה) in fire; the smoke rose like the smoke of a kiln, and the whole mountain trembled violently. 19 The blare of the horn grew louder and louder. As Moses spoke, God answered him in thunder (מֹשֶׁ֣ה יְדַבֵּ֔ר וְהָאֱלֹהִ֖ים יַעֲנֶ֥נּוּ בְק֖וֹל). 20. The Lord came down upon Mount Sinai, on the top of the mountain (וַיֵּ֧רֶד יְהוָ֛ה עַל־הַ֥ר סִינַ֖י אֶל־רֹ֣אשׁ הָהָ֑ר), and the Lord called Moses to the top of the mountain and Moses went up. 21 The Lord said to Moses, “Go down, warn the people not to break through to the Lord to gaze, lest many of them perish. 22 The priests also, who come near the Lord, must stay pure, lest the Lord break out against them.” 23 But Moses said to the Lord, “The people cannot come up to Mount Sinai, for You warned us saying, ‘Set bounds about the mountain and sanctify it.’ ” 24 So the Lord said to him, “Go down, and come back together with Aaron; but let not the priests or the people break through to come up to the Lord, lest He break out against them.” 25 And Moses went down to the people and spoke to them.
>
> (Exod 19:16–25 NJPS)

Various elements from the two passages of vv. 3–9d and vv. 9e–15 — the first as well as the second — are coming together in the theophany of vv. 16–25, including:

— "As Moses spoke, God answered him in thunder" (מֹשֶׁ֣ה יְדַבֵּ֔ר וְהָאֱלֹהִ֖ים יַעֲנֶ֥נּוּ בְקֽוֹל, v. 19). Divine speech was announced in v. 9.
— "a dense cloud upon the mountain" (וְעָנָ֤ן כָּבֵד֙ עַל־הָהָ֔ר, v. 16), as announced in v. 9.
— "for the Lord had come down upon it [Mount Sinai]" (מִ֠פְּנֵי אֲשֶׁ֨ר יָרַ֥ד עָלָ֛יו יְהוָ֖ה, v. 18), as announced in v. 11.
— "the Lord came down upon Mount Sinai, on the top of the mountain" (וַיֵּ֧רֶד יְהוָ֛ה עַל־הַ֥ר סִינַ֖י אֶל־רֹ֣אשׁ הָהָ֑ר, v. 20). (Interestingly, this sentence in v. 20 comes as a resumption of the same action mentioned in v. 18, only this time "the top of the mountain" is specifically mentioned as well.)
— the distance the people and even the priests (vv. 22, 24) have to keep, as instructed in vv. 12–13.

The theophany on the third day in the narrative text of vv. 16–20 was announced, then, in the two preceding passages. In v. 17 the people do not keep well away from the mountain (or at least not very explicitly), in spite of the explicit instructions in vv. 12–13. The concern for ritual distance that was expressed in vv. 12–13 is not reflected by what the people actually did in v. 17. Rather, it seems that the purpose of vv. 16–17 is to pick up what was mentioned in v. 9 (i.e., the cloud and what the people would hear) in the first announcing passage.

> 16 On the third day, as morning dawned, there was thunder, and lightning, and a dense cloud upon the mountain (וְעָנָ֤ן כָּבֵד֙ עַל־הָהָ֔ר), and a very loud blast of the horn; and all the people who were in the camp trembled. 17 Moses led the people out of the camp toward God [literally "to meet God"] (לִקְרַ֥את הָֽאֱלֹהִ֖ים), and they took their places at the foot of the mountain (וַיִּֽתְיַצְּב֖וּ בְּתַחְתִּ֥ית הָהָֽר).
>
> (Exodus 19:16–17 NJPS)

Exodus 19:21–22 // 24

At the same time, it is precisely the lack of emphasis on ritual distance in v. 17 that provides the redactor with an opportunity to emphasize the need for the people to keep a safe distance once more, by means of the instructions in the direct speech of v. 21 and — this time even for the priests — in v. 24 (and v. 22 if יִתְקַדָּ֑שׁוּ is to be understood

as “keep their distance” rather than “consecrate themselves” or “stay pure”). The instruction to keep one’s distance from the mountain is a brief repetition of vv. 12–13, “underscoring the absolute inviolability of the boundary between the mountain where the deity is so awesomely manifested and the people” (Alter 2019: 294).

Moses even reminds YHWH in v. 23 that He already gave this instruction.

> 21 The Lord said to Moses, “Go down, warn the people not to break through to the Lord to gaze, lest many of them perish. 22 The priests also, who come near the Lord, must stay pure [or “keep their distance”] (יִתְקַדָּ֑שׁוּ), lest the Lord break out against them.”
> 23 But Moses said to the Lord, “The people cannot come up to Mount Sinai, for You warned us saying, ‘Set bounds about the mountain and sanctify it.’”
> 24 So the Lord said to him, “Go down, and come back *together with Aaron* (אַתָּ֖ה וְאַהֲרֹ֣ן עִמָּ֑ךְ); but let not the priests or the people break through to come up to the Lord, lest He break out against them.”
> 25 And Moses went down to the people and spoke to them.
>
> (Exod 19:21–25 NJPS, paragraph division mine)

In fact, YHWH’s instructions of vv. 12–13 are repeated twice. Not only in the direct speech of vv. 21–22, but (after Moses’ reminder in v. 23) in the direct speech of v. 24 as well. Both v. 24 and v. 21 fit well as a reminding repetition directly after v. 20. The repetition in v. 24 allows the redactor to bring in Aaron, who will go up with Moses, for the first time.

The climactic moment of the narrative comes in v. 20: “YHWH came down upon Mount Sinai, on the top of the mountain” (וַיֵּ֧רֶד יְהוָ֛ה עַל־הַ֥ר סִינַ֖י אֶל־רֹ֣אשׁ הָהָ֑ר). As noted, this is itself a more detailed resumption of what was mentioned in v. 18: “for the Lord had come down upon it [Mount Sinai]” (מִ֠פְּנֵי אֲשֶׁ֨ר יָרַ֥ד עָלָ֛יו יְהוָ֖ה). Therefore, v. 20a does not follow chronologically after v. 19 but picks up the narrative from v. 18.

It is striking that after the climax in v. 20 the text still brings in this twofold repetition of the instruction (which we already saw in vv. 12–13) to keep one’s distance in vv. 21–22 // 24. These are two parallel passages which in this way pay special attention to the priests (who have not been mentioned before) and then to Aaron (high priest and Moses’ brother). Finally, Moses obeys the divine instruction by coming down to the people in v. 25, which is itself a repetition of his coming down to the people in v. 14 after the divine instruction of vv. 12–13.

Towards Exodus 20:1, 18

Houtman (1989: 385) observes that “by having Moses go up and come down repeatedly, the author/redactor is able to spread out the events. This is how he can make his description more varied and step by step lead his readers to the climax of his narrative: God’s speaking (20:1)”. As we saw, this is partly achieved by resumption.

In terms of chronology, it seems unlikely that the clause “God spoke all these words” (וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה; 20:1) comes directly after Moses has come down from the mountain in 19:25. Instead, it is plausible that 20:1 comes directly after 19:20 (where it says that Moses went up), with the twofold repetition of the instruction in 19:21–25 as an interruption.

After God has spoken the Ten Words in Exodus 20:2–17, the narrative continues. However, the first verse of the narrative is resumptive: 20:18 repeats the actions that had already been mentioned as part of the theophany on the third day in chapter 19, even in the same order as in 19:16–18 (Durham 1987: 302):

> All the people witnessed (וְכָל־הָעָם רֹאִים) the thunder and lightning, [already in 19:16]
> the blare of the horn [already in 19:16, 19]
> and the mountain smoking; [already in 19:18]
> and when the people saw it,
> they fell back [“and they trembled”, 19:16]
> and stood at a distance. [“they took their stand at the foot of the mountain”, 19:17]
>
> (Exodus 20:18 NJPS)

The parallels in Exodus 19–20 and the translator

Translations should not give the wrong suggestion that vv. 9e, 20a, 21a, 24a, and 20:1a follow chronologically after their preceding clauses. A *wayyiqtol* occurs in each of these five places (וַיַּגֵּד, וַיֵּרֶד, וַיֹּאמֶר, וַיֹּאמֶר, and וַיְדַבֵּר). *wayyiqtol* indicates sequentiality, but this sequentiality includes indicating the first step of a sequence of actions, which is what applies to these five *wayyiqtol* clauses. At these points, then, renderings that express or imply sequentiality after the preceding clause, such as “And then …” or “And” or “So” are to be avoided. The Russian Synodal Version begins each of these five clauses with и, but the РБО translation (of the Bible Society in Russia) helpfully avoids и here. As we saw,

vv. 9e, 21a and 24a are the starting points of parallel passages: vv. 9e–15, vv. 21–23 and v. 24, respectively. (They overlap with or are tiled onto earlier passages: vv. 3–9d, vv. 12–13 and vv. 21–23, respectively.) The same is true of v. 20 which overlaps with vv. 18–19.

A rendering that expresses or implies sequentiality (after the preceding clause) such as "And then …" or "And" or "So" is to be avoided in 20:18a as well, since it is a resumptive clause.

Exodus 24

In 20:22 YHWH instructs Moses to say to the Israelites what turns out to be the long embedded direct speech of 20:22c–23:33 with the Book of the Covenant. In contrast to what was intended for the Israelites and what they are to do (20:22c–23:33), 24:1–2 pertains to Moses himself and what he is to do. This contrast with the Israelites (אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, 20:22) explains the inversion of the usual syntactic word order of the clause in 24:1a, in which "to Moses" is mentioned at the beginning of the clause, before the verb.

> 1 Then He said to Moses (וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר), "Come up to the Lord (עֲלֵה אֶל־יְהוָה) with Aaron, Nadab and Abihu, and seventy elders of Israel, and bow low from afar. 2 Moses alone shall come near the Lord (וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל־יְהוָה); but the others shall not come near, nor shall the people come up with him."
>
> (Exodus 24:1–2 NJPS)

The divine instruction to Moses in 24:1–2 reiterates the instructions that were given in 19:12–13 and 19:21–22 // 24, but this is the first time that a specific tripartite division is made between Moses first, Aaron, Nadab, Abihu and seventy elders second, and the people last. Thus, even though the people already stood at a distance (20:21a) while Moses approached the thick cloud where God was (20:21b), the divine instruction as to who is and who is not allowed to come up with Moses and to come near YHWH, respectively, is reiterated in 24:1–2.

Rather than being a temporal flashback, 24:1–2 reiterates the required distance, highlighting the different levels of access allowed to Moses, to the priests and elders, and to the people, respectively, precisely at the point where YHWH's long embedded direct speech of 20:22c–23:33 is finished. Without this reiteration here, the text would have moved directly and abruptly from the long divine speech of 20:22c–23:33 to

how Moses came down, reported to the people, and ratified the law in 24:3–8. Thus, the instruction of 24:1–2 is placed where it is the most effective as a reminder of the required distance, rather than being placed directly before this instruction is actually carried out in 24:9 (“Then Moses and Aaron, Nadab and Abihu, and seventy elders of Israel ascended; …”, NJPS).

This means that 24:3 with its *wayyiqtol* וַיָּבֹא takes up the narrative from the end of the divine speech in 23:33 (Durham 1987: 339; Fensham 1984: 181), not from the end of 24:2.

> Moses went (וַיָּבֹא מֹשֶׁה) and repeated to the people all the commands of the Lord and all the rules; and all the people answered with one voice, saying, “All the things that the Lord has commanded we will do!”
>
> (Exodus 24:3 NJPS)

To put it another way, 24:1–2 and 24:3–8 are placed in chronologically reversed order. No need to presume, then, that after being instructed to come up the mountain (v. 1) Moses went to the people instead (v. 3).

Non-chronology in Exodus 24:1–8 and the translator

Again, renderings that express or imply sequentiality of 24:3 after the directly preceding clause in 24:2, such as “And then …” or “And” (as in the Russian Synodal Version: И) are to be avoided.

It is 24:3–8, and not 24:1–2 then, that come chronologically after 23:33. Therefore, renderings that express or imply sequentiality of 24:1 directly after 23:33, such as “Then …” (NJPS, see above) or “And” (as in the Russian Synodal Version: И) are to be avoided. Translators should avoid inserting words that would be misleading regarding the chronology of the events reported.

Resumption in Exodus 24:9–18

How are the instructions of 24:1–2 carried out in the rest of the chapter (vv. 9–18) and how is this narrated?

The instruction of v. 1 is carried out in v. 9, with the same wording. Although v. 9 lacks “to YHWH” (אֶל־יְהוָֹה), v. 10 says that the leaders beheld God, ate and drank. In translation, “Then” in NJPS (and NRSV) may give the wrong impression that v. 9 comes directly after v. 8 and not after v. 2.

> Then Moses and Aaron, Nadab and Abihu, and seventy elders of Israel ascended (וַיַּעַל); 10 and they saw the God of Israel: under His feet there was the likeness of a pavement of sapphire, like the very sky for purity. 11 Yet He did not raise His hand against the leaders of the Israelites; they beheld God (וַיֶּחֱזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים), and they ate and drank.
>
> (Exodus 24:9–11 NJPS)

Concerning v. 2, YHWH resumes his instruction of v. 2 ("Moses alone shall come near the Lord") in v. 12, so as to focus on the stone tablets:

> 12 The Lord said (וַיֹּאמֶר) to Moses, "Come up to Me on the mountain (עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה) and wait there, and I will give you the stone tablets with the teachings and commandments which I have inscribed to instruct them." 13 So Moses and his attendant Joshua arose, *and Moses ascended the mountain of God* (וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הַר הָאֱלֹהִים). 14 To the elders he had said, "Wait here for us until we return to you. You have Aaron and Hur with you; let anyone who has a legal matter approach them."
>
> (Exodus 24:12–14 NJPS)

Vv. 12–14 can be explained as a continuation of the narrative after vv. 9–11. Concerning vv. 12–14 Sarna writes:

> Either Moses had descended with the entire delegation and is now instructed to ascend once again or he is still on the mountain and is directed to ascend to its highest level. The former is favoured by verses 13–14, which imply that he has been down among the people. The latter is supported by the parallel account in Deuteronomy 5:28 in which Moses is told, "But you remain here with Me." Two strands of tradition appear to have been interwoven here.
>
> (Sarna 1991, *ad loc.*)

However, rather than relying on implied descents and ascents or on information from another book, we should give precedence to the text of Exodus 24 itself. The alternative, therefore, is to understand vv. 12–14 as a resumption which overlaps with vv. 9–11 (allowing for the possibility that these two passages reflect different strands of tradition). While the leaders already see and behold God in vv. 10–11, the resumption of vv. 12–14 focuses especially on the fact that Moses will receive the stone tablets (which will actually take place in 31:18). A translation with

"Then" in v. 12 would probably have given the wrong suggestion that this verse comes directly after v. 11.

Finally, 24:15–18a starts with and is followed by a resumptive clause:

> 15 *When Moses had ascended the mountain* (וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הָהָר), the cloud covered the mountain (וַיְכַס הֶעָנָן אֶת־הָהָר). 16. The Presence of the Lord abode on Mount Sinai, and the cloud hid it for six days. On the seventh day He called to Moses from the midst of the cloud. 17 Now the Presence of the Lord appeared in the sight of the Israelites as a consuming fire on the top of the mountain. 18 Moses went inside the cloud (וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הֶעָנָן) *and ascended the mountain* (וַיַּעַל אֶל־הָהָר); and Moses remained on the mountain (וַיְהִי מֹשֶׁה בָּהָר) forty days and forty nights.
>
> (Exodus 24:15–18 NJPS)

The italicised clause in v. 15a resumes the ascent that was mentioned in v. 13. Verse 15a, then, is a resumption of v. 13b, rather than a new action in its own right. A translation like "When Moses had ascended the mountain" (NJPS) gives some expression to the resumption, while a rendering with "then" gives the wrong suggestion that v. 15a is the next chronological step ("Then Moses went up on the mountain", NRSV).

The italicised clause in v. 18b is a resumptive repetition of v. 15a (Friedman 2003: 161). Perhaps the resumption in v. 18b serves to introduce Moses' stay on the mountain forty days and forty nights.

Exodus 32

There appears to be a duplication in this chapter (Alter 2019: 343). The exchange between Moses and YHWH in 32:31–35 comes as a surprise after their exchange in 32:9–14:

> 9 The Lord further said to Moses, "I see that this is a stiffnecked people. 10 Now, let Me be, that My anger may blaze forth against them and that I may destroy them (וַאֲכַלֵּם), and make of you a great nation." 11 But Moses implored the Lord his God, saying, "Let not Your anger, O Lord, blaze forth against Your people, whom You delivered from the land of Egypt with great power and with a mighty hand. 12 Let not the Egyptians say, 'It was with evil intent that He delivered them, only to kill them off in the mountains and annihilate them from the face of the earth.' Turn from Your blazing anger, and renounce the plan to punish Your people. 13 Remember Your servants, Abraham, Isaac, and Israel, how You swore to them by Your Self and said to them: I will make your offspring as numerous

> as the stars of heaven, and I will give to your offspring this whole land of which I spoke, to possess forever." 14 And the LORD renounced the punishment He had planned to bring upon His people (וַיִּנָּ֖חֶם יְהוָ֑ה עַל־הָ֣רָעָ֔ה אֲשֶׁ֥ר דִּבֶּ֖ר לַעֲשׂ֥וֹת לְעַמּֽוֹ).
> 30 The next day Moses said to the people, "You have been guilty of a great sin. Yet I will now go up to the LORD; perhaps I may win forgiveness for your sin (אוּלַ֥י אֲכַפְּרָ֖ה בְּעַ֥ד חַטַּאתְכֶֽם)." 31 Moses went back to the LORD and said, "Alas, this people is guilty of a great sin in making for themselves a god of gold. 32 Now, if You will forgive their sin (וְעַתָּ֖ה אִם־תִּשָּׂ֣א חַטָּאתָ֑ם) [well and good]; but if not, erase me from the record which You have written!" 33 But the LORD said to Moses, "He who has sinned against Me, him only will I erase from My record. 34 Go now, lead the people where I told you. See, My angel shall go before you. But when I make an accounting, I will bring them to account for their sins." 35 Then the LORD sent a plague (וַיִּגֹּ֥ף) upon the people, for what they did with the calf that Aaron made.
>
> (Exodus 32:9–14; 30–35 NJPS)

It is a matter for discussion to which extent the second exchange contains contradictions to the first. Perhaps the plague in v. 35 is not in contradiction with YHWH's decision not to destroy or consume the people totally (vv. 10, 14). However, it is helpful to treat the second exchange as a resumption, overlapping with the first exchange, for the following reasons:

— Otherwise the question would remain why Moses would still want to instigate the punishment through the Levites in vv. 26–29 and also implore YHWH a second time after YHWH already decided to renounce the punishment (in v. 14).

— It is striking that Moses implores YHWH a second time and that YHWH still brings a plague upon the people (in v. 35), even though YHWH already renounced the punishment in v. 14.

The exchange of vv. 31–34, then, is a very different version of the first one in vv. 9–13.

As Sarna (1991, on 32:11–14) observes, "the parallel account in Deuteronomy 9:15–21 has Moses descending the mountain immediately after being apprised of the situation below and making intercession only after breaking the tablets." It would have been straightforward if the text in Exodus 32 would also have continued from vv. 7–8 or vv.7–10 directly to v. 15, where YHWH's instruction is carried out:

> 7 The LORD spoke to Moses, “Hurry down (לֶךְ־רֵד), for your people, whom you brought out of the land of Egypt, have acted basely. 8 They have been quick to turn aside from the way that I enjoined upon them. They have made themselves a molten calf and bowed low to it and sacrificed to it, saying: ‘This is your god, O Israel, who brought you out of the land of Egypt!’”
> 9 The LORD further said to Moses, “I see that this is a stiffnecked people. 10 Now, let Me be (הַנִּיחָה לִּי), that My anger may blaze forth against them and that I may destroy them (וַאֲכַלֵּם), and make of you a great nation.”
> 15 Thereupon Moses turned and went down (וַיִּפֶן וַיֵּרֶד) from the mountain bearing the two tablets of the Pact, …
>
> (Exodus 32:7–8, 15 NJPS)

Indeed, Abraham Ibn Ezra considered that vv. 11–14 are out of chronological sequence and belong after v. 31. But he suggested that these verses were placed here because here they function as Moses’ response to God’s intimation (“let Me be”, v. 10) that intercession would be effective (Ibn Ezra on Exodus 32:11, www.sefaria.org).

Another reason for having the exchange between YHWH and Moses in the form of two passages is that each of them now focuses on one theme. The exchange in vv. 11–14 focuses on YHWH’s reputation and his promise to Abraham, Isaac and Israel. But the focus of the second exchange in vv. 30–34 is on atonement. After Moses has come down from the mountain (v. 15), the second exchange comes as a resumption, overlapping with the first.

> Two images of God clash in these texts. On one side [as in 32:30–35], the narrator presents a [holy] God who wants to punish his rebellious people according to strict justice. On the other hand [as in 32:11–14], Moses entreats God to forgive Israel and reminds him of his promises … the history of salvation (the narrative program) is God’s work and its failure would be God’s failure … (Ska 2000: 93)

In translation it would be helpful to present 32:7–10 and especially vv. 11–14 as separate paragraphs in their own right. This will also help to show more clearly that v. 15 carries out the instruction of v. 7.

Exodus 33

Resumption in 33:1–3

After 32:34, Exodus 33:1–3 comes as a more detailed resumption. What was only hinted at in 32:34 is worked out in more detail in 33:1–3: YHWH now says that he will not go in the people's midst, and the change of "My angel" to "an angel" marks an ominous change as well (Sarna 1991, *ad loc.*). 33:1–3 is also a resumption of the promise in 23:20–33, with the same changes.

> 34 Go now, lead the people where I told you. See, My angel (מַלְאָכִי) shall go before you...
>
> 1 Then the Lord said to Moses, "*Set out from here, you and the people* that you have brought up from the land of Egypt, to the land of which I swore to Abraham, Isaac, and Jacob, saying, 'To your offspring will I give it'— 2 I will send *an angel* (מַלְאָךְ) before you, and I will drive out the Canaanites, the Amorites, the Hittites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites— 3 a land flowing with milk and honey. But I will not go in your midst, since you are a stiffnecked people, lest I destroy you on the way."
>
> (Exodus 32:34; 33:1–3 NJPS; repetitions in italics)

Resumption in 33:5–6

Vv. 5–6 come as a surprise after vv. 3–4. There are two parallel versions of the same fact here (Ska 2000: 10):

> 3 a land flowing with milk and honey. But I will not go in your midst (כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ), since you are a stiffnecked people, lest I destroy you (פֶּן־אֲכֶלְךָ) on the way."
> 4 When the people heard this harsh word, they went into mourning, and none put on his finery (וְלֹא־שָׁתוּ אִישׁ עֶדְיוֹ עָלָיו).
> 5 The Lord said (וַיֹּאמֶר) to Moses, "Say to the Israelite people, 'You are a stiffnecked people. If I were to go in your midst for one moment (רֶגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְקִרְבְּךָ), I would destroy you (וְכִלִּיתִיךָ). Now, then, leave off your finery (הוֹרֵד עֶדְיְךָ מֵעָלֶיךָ), and I will consider what to do to you.' " 6 So the Israelites remained stripped of the finery from Mount Horeb on (וַיִּתְנַצְּלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֶדְיָם מֵהַר חוֹרֵב).
>
> (Exodus 33:4–6 NJPS)

The rendering "leave off" is misleading. The imperative הוֹרֵד can only mean "take off, remove". But the Israelites had already not put on

finery, as v. 4 says: “none put on his finery”. Unlike the NJPS translation (“*leave off* your finery”), the Hebrew text makes one wonder why v. 5 gives the instruction to “*remove* your finery” when, as v. 4 says, the Israelites had not put it on in the first place.

A number of translations restore the chronological sequence by employing a pluperfect in v. 5:

> 3 Go up to a land flowing with milk and honey; but I will not go up among you, or I would consume you on the way, for you are a stiff-necked people.” 4 When the people heard these harsh words, they mourned, and no one put on ornaments. 5 For the Lord *had said* to Moses, “Say to the Israelites, ‘You are a stiff-necked people; if for a single moment I should go up among you, I would consume you. So now take off your ornaments, and I will decide what to do to you.’ ” 6 Therefore the Israelites stripped themselves of their ornaments, from Mount Horeb onward.
>
> (Exodus 33:4–6 NRSV)

The Russian Synodal Version achieves the same effect by translating Ибо Господь сказал (“For the Lord said”) in v. 5.

Such renderings can be legitimate, as long as we still appreciate what goes on in the Hebrew text. Instead of simply following the chronological sequence, vv. 5–6 form a resumptive paragraph after v. 4, in order to focus on the following:

— YHWH will not go with them, in order not to consume them. As this is so incredible and unexpected (Durham 1987: 437), this point is repeated after v. 3 and intensified with רֶגַע אֶחָד “one moment”).

— So the Israelites “remained stripped of the finery from Mount Horeb on”. In this way “the compiler of this sequence provides an explanation of this symbol of the people’s mourning and effectively doubles the impact of his narrative” (Durham 1987: 437).

The lack of finery marks the contrast with the mass donation of gold earrings for the fashioning of the golden calf (Alter 2019: 344). Translations can show the resumption by treating vv. 5–6 as a separate paragraph, as NJPS does.

Thus, the resumption in 33:5–6 after v. 4 in the Hebrew text is actually very functional and does not have to be regarded as a problem.

Conclusion

Parallel passages are an intricate part of the structure and storytelling that goes on in the text of Exodus, allowing the text to focus on a particular theme in one such parallel passage.

In the tabernacle accounts in chapters 25–31 and 35–39 (including the short accounts in 35:10–19; 38:21–31; 39:33–41; 40:3–15, 18–33), the parallel passages with their repetitions highlight the importance of YHWH's new abode.

The overlapping parallels in the accounts of Moses' encounters with YHWH on the mountain indicate that not all these accounts are to be understood as sequential. Rather, some of them are parallel, with a gradual or partial progression from one to another. In such cases, a passage partially overlaps with (is tiled onto) the preceding passage. Again, this fits the genre of the text, highlighting the theophanies of YHWH.

If translators do not appreciate these resumptions, their translations will wrongly suggest that the passages in question are chronologically sequential, rather than parallel. Even when a parallel starts with a *wayyiqtol*, translations should not suggest (for example by translating "and then") that the opening clause of the parallel passage comes chronologically right after the preceding clause. As we saw, this applies specifically to Exodus 19:9e, 20a, 21a, 24a; 20:1a; 20:18a; and 24:3a, 9a, 12a, 15a.

Particularly when a parallel passage focuses on a particular theme, translators can highlight this by presenting this passage as a separate paragraph, showing the resumption as a storytelling device and genre feature.

Abbreviations

NJPS: New Jewish Publication Society Translation (1985)
NRSV: New Revised Standard Version (1989)

Bibliography

Alter, Robert 2019: *The Hebrew Bible, Vol. 1, The Five Books of Moses, Torah: A Translation with Commentary*. New York: Norton.

Amit, Yairah 2000: *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.

Durham. John I. 1987: *Exodus* (Word Biblical Commentary 3). Dallas: Word Books.

Fensham, F. C. 1984: *Exodus* (De prediking van het Oude Testament). Nijkerk: Callenbach.

Friedman, Richard E. 2003: *The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses*. New York: HarperSanFrancisco/Harper Collins.

Houtman, C. 1989: *Exodus vertaald en verklaard: Deel II, Exodus 7:14–19:25* (Commentaar op het Oude Testament). Kampen: Kok.

Sarna, Nahum M. 1991: *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Ska, Jean Louis 2000: *"Our Fathers Have Told Us": Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13). Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico.



Moshe Taube
(The Hebrew University of Jerusalem)

THREE RUTHENIAN RENDERINGS OF THE HEBREW צאצאים 'OFFSPRING' IN THE BOOK OF JOB OF THE VILNIUS FLORILEGIUM

The paper deals with the different renderings of the lexeme denoting 'offspring' in the Biblical book of Job attested in a 15th century Ruthenian translation made directly from the Hebrew Masoretic Text. Three different renderings are presented and analyzed by comparing them to the Gennadij Bible of 1499, a Russian translation based on the Greek Septuagint.

Keywords: Slavic Bible translations, Ruthenian, Russian, Greek, Hebrew Masoretic Text.

The Book of Job in Ruthenian[1] is part of the Vilnius Florilegium, comprising *i.a.* a collection of nine Old Testament *Hagiographa* – כתובים [*ketub̲im*] attested in a unique manuscript written between 1517 and 1530 (see Temchin 2008), formerly kept at the Supraśl monastery and now preserved at the Academy Library in Vilnius as MS F-19-262. The text is clearly a copy of a translation made somewhat earlier, probably in the late 15th century (see Thomson 1998: 876).

With the exception of the Psalms, adapted from the extant Russian Church Slavonic version (see Taube 2004), the remaining eight books were translated from Hebrew, either entirely, thus Proverbs (see Taube 2015), Job (see Taube 2005b), Ecclesiastes (see Altbauer 1992), Esther (see Peretts 1915; Altbauer 1992), Ruth (see Altbauer 1992),

[1] Ruthenian is a convenient neutral designation in English for the language of the Grand Duchy of Lithuania, referred to by various names, some of them historically and politically charged, such as *prosta mova* 'simple speech', *Ruska mova* 'Rusian speech', as well as *staroukraïns'ka [mova]* 'Old Ukrainian' and *starabelaruskaja mova* 'Old Belarusian' in the writings of Ukrainian and Belarusian scholars respectively, whereas traditionally Russian and Soviet scholars call it *zapadno-russkij* 'West Russian'.

Lamentations (see Altbauer 1992) and the Song of Songs[2] (see Altbauer 1992), or partly also on the basis of earlier translations, thus Daniel (see Evseev 1902, Arkhipov 1995: 147–240).

We have to assume a collaborative effort by a Jew and a Christian in translating these Biblical books, since in many instances the translation shows traces of using traditional Jewish exegesis, mainly Rashi and Gersonides (see Taube 2005b, 2015, 2020). In addition, we have no information about Christian Hebraists in the Grand Duchy of Lithuania (or Muscovy) for that time (see Taube 2012).

In the present paper, dedicated to my dear friend Anatoly Alekseev, I wish to focus on three different Ruthenian renderings in the Vilnius translation of a single Hebrew lexeme, צֶאֱצָא [*tse*'*etsa*'] 'offspring', attested in the Bible only in the plural, and formed from the root י.צ.א, whose various derivations denote 'exit' and related notions.

The word-forms of this Hebrew lexeme occur eleven times in the Masoretic Text of the Bible, seven times in Isaiah and four times in Job (5.25, 21.8, 27.14, 31.8). The exposition and analysis of the four occurrences in Job will be done by juxtaposing the Ruthenian translation (Vil.) and its source, the Hebrew Masoretic Text, accompanied by the English translation in the King James version (KJV). For the purpose of comparison, the parallel verses from the 1499 Gennadij Bible as preserved in MS ГИМ. Син. № 915 (GB) will also be given, along with the Septuagint text (LXX) on which it is based, accompanied by Sir Lancelot Brenton's 1844 English translation of the Septuagint (Brent.).

Let us now review the examples in order of occurrence.

5.25

וְיָדַעְתָּ כִּי־רַב זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֶיךָ כְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ

Vil. **и оувѣдаеш аже много сѣмѧ твое и выш'тїе твое ꙗко трава зем'скаѧ**

KJV: Thou shalt know also that thy seed *shall be* great, and thine offspring as the grass of the earth.

2 The translation of the Song of Songs in the Vilnius Florilegium has some lexical similarities to another Ruthenian translation of this book, preserved in a single mid-16th-c. Russian copy, Russian State Library, Museum collection, no. 8222. The translator of the Vilnius Florilegium was probably familiar with the Museum translation. On the controversy surrounding the source-language of the latter translation, its time and location, see Alekseev 1980, 1981, 1983, 2002, Taube 1985, Lunt 1985, Thomson 1998: 873–874, and recently Lourié 2018 and Grishchenko 2019.

GB: **разꙋмѣши иже много сѣмѧ твое. чѧда же твоа, ꙗкоже былїє села**

LXX: γνώσῃ δὲ ὅτι πολὺ τὸ σπέρμα σου, τὰ δὲ τέκνα σου ἔσται ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ.

Brent.: and thou shalt know that thy seed *shall be* abundant; and thy children shall be like the herbage of the field.

In this example Hebrew צֶאֱצָאֶיךָ 'your offspring/descendants' is rendered by выш'тїє lit. 'coming out/exit/issue', which is the Ruthenian equivalent of (and perhaps stemming from) Polish *wyjście*. This rendering seems to be rather unique. Although the historical dictionary of Belarusian (*HSBM*) shows this form among the thirteen variants given under выйстье, assigning them different meanings in three sub-entries, supported by many examples, it does not mention the meaning 'offspring', nor does it adduce our example.

The Gennadij Bible here has чѧда 'children', following the Septuagint τέκνα.

21.8

זַרְעָם נָכוֹן לִפְנֵיהֶם עִמָּם וְצֶאֱצָאֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם

Vil. **сѣмѧ иˣ оуржⷣно переⷣ ними и пращꙋрѧта иˣ переⷣ ѡчима иˣ :**

KJV: Their seed is established in their sight with them, and their offspring before their eyes.

GB: **сѣмѧ иˣ оуржⷣно по дши҃ . чада иˣ преⷣ ѳчима .**

LXX: ὁ σπόρος αὐτῶν κατὰ ψυχήν, τὰ δὲ τέκνα αὐτῶν ἐν ὀφθαλμοῖς

Brent.: Their seed is according to *their* desire, and their children are in *their* sight.

In this example, Hebrew וְצֶאֱצָאֵיהֶם 'and their descendants' is rendered by **пращꙋрѧта**, a plural of **пращурѧ**, diminutive of пращуръ 'ancestor, father of great grandfather'. The diminutive here clearly has the meaning great-grandson', offspring'. This seems to be an ancient development. Thus, Miklosich in his 1862 Slavonic-Greek-Latin dictionary (repr. 1977) has **праштоуръ** and **праштоурѧ**, both glossed *pronepotis filius* 'great grandson'[3].

The historical dictionary of Belarusian (*HSBM*) under пращуря has only this one example, which it glosses пращчураня 'offspring(?)'[4].

---

[3] The 1994 Dictionary of OCS edited by R. M. Tseytlin *et alii* in Moscow does not have either of these words, since it is limited to X–XI c. manuscripts only.

[4] I was not able to find this form in any Belarusian source.

Under пращуръ (with the variant прашоръ), which it glosses прашчур ‘ancestor’, *HSBM* adduces several examples, among them two (one of them from 16th-c. Maciej Stryjkowski) which clearly denote distant descendants rather than distant ancestors: розлучился з свѣтом… огледавши сыны з правнуков и пращуров ‘he departed from this world, seeing the sons of his great-grandsons and great-great-grandsons’. Reczek, in his 1968 dictionary of Old Polish under *praszczur*, has an almost identical variant of the same example from Maciej Stryjkowski: *Umarł Noe, oglądawszy syny z prawnuków i praszczurów* ‘Noah died, seeing the sons of his great-grandchildrean and great-great-grandchildren’.

I. I. Sreznevskij in his Old Russian dictionary *Materialy* under пращуръ remarks (emphasis added): прапрадѣдъ; вѣроятно, ошибкою употреблено вм. праправнукъ — Начало княжєния в Киевѣ князя великаго Дюргя сына Володимира Мономаха, внука Всеволожа, правнука Ярослава, пращюра великаго Володимира, хрѣстившаго всю землю Рускоую. *Ип. л. 6657 г.* ‘пращуръ — great grandfather; probably used erroneously instead of great grandson — Beginning of the reign of Great Prince Jurij son of Volodimir Monomach, grandson of Vsevolod, great-grandson of Jaroslav, great-great-grandson of Volodimir the Great, who christened the whole land of Rus’. *Hypatian Chronicle s.a. 6657* (=1149 CE).’

A. Brückner in his 1927 Polish etymological dictionary (repr. 1957) makes a most interesting remark under *szczury* ‘slim’: szczury, ‘szczupły’, *praszczur* o ‘prawnuku’ (i pradziadzie’, na to zawsze jeden wyraz, p. *pra-*), *praszczurzęta* i *plaszczurzęta*. ‘*szczury* ‘slim’, *praszczur* about ‘great-grandson’ (as well as about ‘great-grandfather’, for this there is always one and the same expression, cf. *pra-*), *praszczurzęta* and *plaszczurzęta*’.

The *SRJa11–17vv.* has a single 16-c. example under пращурята glossed *правнуки, потомки* ‘great-grandchildren, descendants’. The dictionary divides пращуръ into two sub-entries, each with several examples: 1. *Отец прапрадеда или прапрабабки, пращур.* ‘great-great grandfather, paternal or maternal, ancestor’ and 2. *Праправнук; потомок в шестом колене; отдаленый потомок.* ‘great-great-grandson; sixth-generation descendant; distant descendant.’. It seems then that this usage is not really erroneous, as Sreznevskij thought.

The Gennadij Bible once again faithfully renders Greek τέκνα ‘children’ by чада.

27.14

אִם יִרְבּוּ בָנָיו לְמוֹ חָרֶב וְצֶאֱצָאָיו לֹא יִשְׂבְּעוּ לָחֶם

Vil. **єⷭ҇ли оумножаⷮсѧ дѣти его к' мечꙋ и начат'ки его не на-сыⷮѧтсѧ хлѣба**

KJV: If his children be multiplied, *it is* for the sword: and his offspring shall not be satisfied with bread.

GB: **ащеже мнѡѕи бꙋдꙋть сн҃ѡве его на ѕаколеніе бꙋдоуⷮ . аще ли взмꙋжають просители бꙋдꙋть .**

LXX: ἐὰν δὲ πολλοὶ γένωνται οἱ υἱοὶ αὐτῶν, εἰς σφαγὴν ἔσονται· ἐὰν δὲ καὶ ἀνδρωθῶσιν, προσαιτήσουσιν

Brent.: And if their children be many, they shall be for slaughter: and if they grow up, they shall beg.

In this example the noun צֶאֱצָאָיו 'his offspring' is erroneously rendered начатки его 'his beginnings'. This is probably a copyist's corruption or perhaps a result of a faulty communication between the Jew who in all likelihood dictated orally[5] the translation, and his Christian amanuensis, who (misheard and?) wrote down начатки instead of нащадки 'descendants', as it indeed appears in the next example.

31.8

אֶזְרְעָה וְאַחֵר יֹאכֵל וְצֶאֱצָאַי יְשֹׁרָשׁוּ

Vil. **боⷢ҇даи быⷯ посѣѧлъ а иныи бы ѣлъ и нащаⷣки мои да выкоренѧтсѧ**

KJV: *Then* let me sow, and let another eat; yea, let my offspring be rooted out.

GB: **да всѣю ихъ оубо а <и>нїи да поꙗдѧⷮ . бескорене же бꙋдемъ на ѕемли .**

LXX: σπείραιμι ἄρα καὶ ἄλλοι φάγοισαν, ἄριζος δὲ γενοίμην ἐπὶ γῆς.

Brent.: then let me sow, and let others eat; and let me be uprooted on the earth.

In this final example Hebrew וְצֶאֱצָאַי 'and my descendants' is rendered in Vil. by нащадки 'descendants, offspring'. The form нащадокъ and its variant **надщадокъ** are glossed in *HSBM* by the Modern Belarusian vocable **нашчадак** 'descendant'.

---

[5] There are traces of such oral dictation in other translations from Hebrew, e. g. in the *Logika* (see Taube 2016: 51, fn. 46) and in the *Secret of Secrets* (see Ryan, Taube 2019: 110–111).

Since **нащадокъ** is also the Modern Ukrainian word for ‘descendant’, and since it is absent from Sreznevskij’s *Materialy* as well as from the *SRJa11-17vv*, it becomes obvious that we are dealing here with a Ruthenism.

The Gennadij Bible does not have here the word ‘offspring’, once again following the Greek. In addition, it corrupted the 1st.sg.aor.opt. mid. Greek verb γενοίμην ‘let me be’ into 1st.pl.pl.fut.ind. будємъ ‘we will be’.

In conclusion, this small sample offers us some precious insights but also leaves us with some questions. The translator into Ruthenian, whether a practicing Jew or a convert to Christianity, certainly did not consider consistency to be a prime virtue of translation. Of the four instances of ‘offspring’ in Job, three are rendered by different Ruthenian words, while the fourth is a corruption of one of the three. The sample demonstrates the rich treasures, both lexical and phraseological, of the Vilnius Florilegium, still awaiting to be mined and analysed. Not all of them are treated appropriately in the *HSBM*, and some do not even appear there[6], and this is true especially for the books of Job, Proverbs and Psalms, not yet published[7].

Abbreviations

HSBM = Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск. 37 тт. 1982–2017.
SRJa11–17vv = Словарь русского языка XI–XVII вв. Москва. 30 тт. 1975.

Литература

Alekseev, A. A. 1980: Pesn’ pesnej v drevnej slavyano-russkoj pismennosti [Song of Songs in the ancient Slavic-Russian script]. In: *Predvaritel’nye publikatsii*. M.: Institut russkogo yazyka im. V. V. Vinogradova RAN, 133–134.

Алексеев, А. А. Песнь песней в древней славяно-русской писменности. В сб.: *Предварительные публикации*. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 133–134.

6 For example, the neologism прєадъ ‘the utmost depths of hell’ in Job 17.16 for Hebrew בַּדֵּי שְׁאֹל.

7 The present author hopes to publish them, and is presently working on the books of Job and Proverbs.

Alekseev, A. A. 1981: [Song of Songs from the Russian list of the 16th century, translated from the Hebrew original]. In: *Palestinskij sbornik*, 27, 63–79.
Алексеев, А. А. Песнь песней по русскому списку XVI века в переводе с древнееврейского оригинала. *Палестинский сборник*, 27, 63–79.

Alekseev, A. A. 1983: [Determination of the scope of Methodius's literary heritage (Chetiy translation of the Song of Songs)]. In: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 37, 229–255.
Алексеев, А. А. К определению объема литературного наследия Мефодия (Четий перевод Песни песней). *Труды Отдела древнерусской литературы*, 37, 229–255.

Alekseev, A. A. 2002: *Pesn' pesnej v drevnej slavyano-russkoj pis'mennosti* [*Song of Songs in ancient Slavic-Russian writing*]. SPb.: Dmitrij Bulanin.
Алексеев, А. А. *Песнь песней в древней славяно-русской письменности*. СПб.: Дмитрий Буланин.

Altbauer, Moshe 1992: *The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian. Jerusalem*: The Israel Academy of Sciences and Humanities.

Arkhipov, A. 1995: *Po tu storonu Sambationa: Etyudy o russko-evrejskikh kul'turnykh i literaturnykh kontaktakh v X–XVI v*. [*Beyond the Sambation: Studies on Russian-Jewish cultural and literary contacts in the 10th–16th centuries*]. Berkeley Slavic Specialites, Oakland CA.
Архипов, А. *По ту сторону Самбатиона: Этюды о русско-еврейских культурных и литературных контактах в X–XVI в*. Berkeley Slavic Specialites, Oakland CA.

Brückner, Alexander 1957: *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Evseev, I. E. 1902: [The book of the prophet Daniel in the translation of the Judaizers according to the manuscript of the 16th century]. In: *Chteniya v Imperatorskom Obshchestve Istorii i Drevnostej Rossijskikh pri Moskovskom Universitete*, 202, part 3, 127–164.
Евсеев, И. Е. Книга пророка Даниила в переводе жидовствующих по рукописи XVI в. *Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете*, 202, кн. 3, 127–164.

Evseev, I. E. 1905: *Kniga proroka Daniila v drevne-slavyanskom perevode. Vvedenie i teksty* [*The book of the prophet Daniel in the ancient Slavic translation. Introduction and texts*]. M.: G. Lissner i D. Sobko.
Евсеев, И. Е. *Книга пророка Даниила в древне-славянском переводе. Введение и тексты.* М.: Г. Лисснер и Д. Собко.

Grishchenko, A. I. 2019: The Church Slavonic Song of Songs translated from a Jewish Source in the Ruthenian Codex from the 1550s (RSL Mus. 8222): A new Revised Diplomatic Edition. In: *Scrinium*, 15, 111–131.

Lourié, Basil 2018: Rewritten Bible in the “Museum” Slavonic Translation of the Song of Songs. In: *Scrinium*, 14, 257–272.

Lunt, Horace G. 1985: The OCS Song of Songs: One Translation or Two? In: *Die Welt der Slaven*, 30, 279–318.

Miklosich, Franz von 1977: *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, emendatum auctum*. 2. Nachdruck der Ausgabe Wien 1862–1865. Aalen: Scientia Verlag, 1977.

Peretts, V. M. 1915: [To the history of the translation of the Bible in Western Russia. Esther’s book translated in the 15th century]. In: *Fil’ologichnij zbirnik pam’yati K. Mikhal’chuka*. Kiev, 1915, 23–45.

Перетц, В. М. До історії перекладу Біблії в Західній Русі. Книга Естери в перекладі к. XV в. В сб.: *Фільологічний збірник пам’яти К. Михальчука*. Киев, 1915, 23–45.

Reczek, Stefan 1968: *Podręczny Słownik Dawnej Polszczyzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.

Ryan, William F., Taube Moshe 2019: *The Secret of Secrets: The East Slavic Version. Introduction, Text, Annotated Translation, and Slavic Index.* London : The Warburg Institute.

Sreznevskij, I. I. 1893–1903: *Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka po pis’mennym pamyatnikam* [*Materials for the dictionary of the Old Russian language based on written monuments*]. SPb.: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.

Срезневский, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. СПб.: Типография Императорской Академии наук.

Taube, Moshe 1985: On Two Related Slavic Translations of the Song of Songs. In: *Slavica Hierosolymitana*, 7, 203–210.

Taube, Moshe 2004: The Vilnius 262 Psalter: A Jewish Translation?. In: *Jews and Slavs*, 14, 27–38.

Taube, Moshe 2005a: The 15th-c. Ruthenian translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is there a connection? In: V. V. Ivanov, Julia Verkholantseva (eds.). *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. M.: OGI [= UCLA Slavic Studies IV], 185–208.

Taube, Moshe 2005b: The Book of Job in Vilnius 262. In: *Jews and Slavs*, 15, 281–296.

Taube, Moshe 2012: Jewish-Christian Collaboration in Slavic Translations from Hebrew. In: V. Izmirlieva, B. Gasparov (eds.) *Translation and Tradition in “Slavia Orthodoxa”*. München: Lit Verlag, 26–45.

Taube, Moshe 2015: The Book of Proverbs in Codex Vilnius 262. In: A. Kulik, C. M. MacRobert, Sv. Nikolova, M. Taube, C. Vakareliyska (eds.) *The Bible in the Slavic Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 179–194.

Taube, Moshe 2016: *The Logika of the Judaizers : a Fifteenth Century Ruthenian Translation from Hebrew*. *Critical edition of the Slavic texts presented alongside their Hebrew sources, with Introduction, English translation, and commentary.* Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

Taube, Moshe 2020: Gersonides' Biblical Commentaries in a Fifteenth-Century Slavic Translation of the Bible. In: O. Elior, G. Freudenthal, D. Wirmer (eds.). *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre (Fourteenth through Twentieth Centuries).* Leiden-Boston: Brill, 2020, 288–309.

Temchin, S. Ju. 2008: Skharia and Skoryna: On the sources of Vilnius Old Testament Florilegium (F 19-262). In: *Pinkas: Annual of the Culture and History of East European Jewry*, II. Vilnius, 17–33.

Thomson, Francis J. 1998: The Slavonic Translations of the Old Testament. In: Jože Krašovec *et alii.* (eds.). *Interpretation of the Bible. – Interpretation der Bibel – Interprétation de la Bible – Interpretacija Svetega Pisma.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti — Sheffield Academic Press, 605–920.

Tseytlin, R. M. et al. (eds.) 1994: Tseytlin, R. M., Vecherka R., Blahova E. (eds.). *Staroslavyanskij Slovar' (po rukopisyam X–XI vekov)* [Old Slavonic Dictionary (according to manuscripts of the X–XI centuries)]. M.: Russkij jazyk.

Цейтлин, Р. М. и др. (ред.). *Старославянский Словарь (по рукописям X–XI веков).* Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М.: Русский язык.



Любовь Васильевна Осинкина
(Вольфсон-колледж, Оксфорд)

О ЯЗЫКЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ПЕРЕВОДА ЕККЛИСИАСТА

Датировке средневековых переводов часто приходит на помощь лингвистический анализ текста. Но в нашем случае лингвистический анализ достаточно проблематичен по причине малого объема Екклисиаста, поскольку рамки такого анализа довольно узки. Другое дело — обширные тексты Евангелия и Псалтыри, которые засвидетельствованы ранними рукописями, позволяющими исследователям проследить историческое развитие языка. Для Екклисиаста же отсутствие отправной точки отсчета для подобного анализа может объясняться нелитургическим статусом этой книги.

Ключевые слова: Ветхий завет, церковнославянский перевод, Екклисиаст, четий текст.

L. V. Osinkina
(Wolfson College, Oxford)

THE LINGUISTIC ANALYSIS OF THE CHURCH SLAVONIC ECCLESIASTES

The dating of medieval translations is often done with the help of a linguistic analysis. But in our case, due to the brevity of Ecclesiastes, a linguistic analysis of the text, as has been possible in longer texts such as the Gospels and Psalter, is itself problematic since it offers limited scope for such an analysis. What appears to be even more important is the fact that early witnesses to the Gospels and Psalter allow scholars to trace the historical progression of their language. However, we do not have such early witness serving as a reference point, due perhaps to the non-liturgical status of Ecclesiastes.

Keywords: Old Testament, Church Slavonic translations, Ecclesiastes, plain continuous version.

Настоящая статья посвящена лингвистическому анализу ветхозаветной книги *Екклисиаст*. Мы попытаемся выяснить, можно ли установить время перевода четьего текста *Екклисиаста*, дошедшего до

нас в восточнославянских рукописях конца XV — XVI в., поскольку время и место перевода продолжает оставаться спорным вопросом. В то время как А. Алексеев (Alekseev 1988: 128) считал перевод мефодиевским, Ф. Томсон (Thomson 2006: 35) полагал, что книга была переведена в Болгарии в конце IX–X вв. Алексеев писал о языковых совпадениях в Изборнике XIII в. и в толковом *Екклисиасте* (Alekseev 1988: 186). Эти совпадения могут означать, что EccI (см. список сокращений) отражает довольно старую традицию. Остается неясным, как Томсон пришел к заключению, что *Екклисиаст* был переведен в этот период, поскольку он не приводит никаких доказательств.

В поисках лингвистических данных, которые позволили бы датировать текст Екклисиаста с большей точностью, мы рассмотрим наиболее подходящие для нашей цели морфологические и лексические характеристики текста. Необходимо сразу же оговориться, что краткость изучаемого текста накладывает известные ограничения на лингвистический анализ, особенно плодотворный в отношении более длинных текстов, таких как Евангелия и Псалтырь. Кроме того, имеющиеся ранние свидетельства существования Евангелий и Псалтыри дают ученым возможность прослеживать историческое развитие языка этих текстов. К сожалению, в случае с *Екклисиастом* мы не располагаем подобными данными, возможно, по причине нелитургического статуса этой книги.

При попытке датировать текст мы опираемся на следующие морфологические критерии: употребление двойственного числа, наличие старых форм существительных с -с-, старых форм винительного падежа (включая форму винительного падежа местоимения и), кратких прилагательных, супина, асигматического аориста, а также обращаемся к лексическому уровню текста. Орфографические характеристики не принимаются нами во внимание, так как они не дают надежных сведений о времени перевода, поскольку все имеющиеся рукописи — восточнославянского происхождения XV–XVI вв., а следовательно, отмечены вторым южнославянским влиянием.

Примеры морфологических форм, встречающихся в тексте *Екклисиаста*, приводятся ниже.

Формы двойственного числа

4:9–10 въ трудѣ єю, 4:2 паче обою сею, 4:6 двою горестїю, 5:10 ѹчима єго, 11:7 ѹчима*, 11:9 ѹїю своєю. Как видно из приведенных ниже примеров, в тексте *Екклисиаста* встречаются формы глаголов

3-го лица дв. ч. с окончаниями, омонимичными флексиям 2-го лица: 2:10 въпросиста мои очи, 2:11 мои роуцѣ створиста, 4:11–12 оуснꙋта два, два станета.

В старославянских рукописях, таких как *Саввина книга* или кодекс *Suprasliensis*, замена окончания 3-го лица дв. ч. -те на -та уже имела место: например, в кодексе *Suprasliensis* формы с -те не встречаются. Таким образом, в каноническом старославянском формы 3-го лица дв. ч. на -те уже начали вытесняться формами на -та.

Однако наличие форм дв. ч. не может служить удовлетворительным критерием при датировке ранних текстов, так как утрата категории дв. ч. происходила медленно и в некоторых областях позже, чем в других. Более того, писцы ценили ее как символ литературного стиля и активно использовали на протяжении нескольких столетий даже после ее исчезновения из языка. Данное обстоятельство весьма затрудняет наши попытки оценить, когда именно дв. ч. перестало быть обязательной грамматической категорией. Но можно рассматривать в качестве такого показателя отдельные разновидности дв. ч. (см. IGDRJA 2001). Следовательно, как показатель древности текста, оно могло быть лишь данью консервативной традиции.

*Формы существительных с основой на * s*

Словеса (14) [1], 10:13 словѣсъ, 8:2 ѡ словеси, 8:3 в словесѣ. 5:1 нбси, нбсемь (2).

2:6 древесъ, 12:5 древеса. 12:6 коло-колесо gr. 3.

Данные слова являются традиционными, поэтому они не могут служить индикатором датировки перевода.

Категория одушевленности

Винительный падеж одушевленных имен существительных, совпадающий с родительным и древний аккузатив (м., ср. род и мн. число).

В тексте находим единственный пример старой формы вин. п. существительного, обозначающего одушевленное лицо в 5:13 роди снъ вин. п. м. р. ед. ч. (Пример в 9:15 обращет ся в немь мꙋжь нищъ и мꙋдръ неясен; в данном случае возможно реконструировать форму древнего аккузатива существительных, обозначающих одушевленное лицо на базе греческого текста, в котором слово употреблено

[1] Цифры в скобках указывают на общее число случаев в переводе.

в вин. п. ед. ч. Тем не менее частица сѧ, присутствующая в списках GB и MS2, могла означать, что сочетание мѹжь нищъ и мѹдръ воспринималось писцом скорее как именительный, а не винительный падеж. Высказывалось предположение (Huntley 1984: 112) о том, что во время ранних переводов дистрибуция род.-вин. падежа существительных мужского рода, означающих мыслящие существа, зависела от семантической иерархии. Иерархия была такова, что чем выше в ней позиция существительного, тем более вероятной оказывалась омонимия винительного падежа родительному; тогда как чем ниже позиция существительного, тем более вероятной оказывалась омонимия винительного падежа именительному. Если это действительно так, то существительное богъ занимает позицию на самом верху, ср. 2:13.

В 10:8 употреблено местоимение и (ю): оугрызнет и (и om. Sol., Rum.204, Sof., в TSL 730 написано над строкой; ю Čud.). Пример ꙗко въ мнѡ҃ствѣ и ѡбращеши в 11:1 кажется сомнительным, потому что и может оказаться здесь не формой вин. п. местоимения, но недописанной формой слова д҃нии.

В тексте заметны также некоторые более новые черты, такие как форма мн. ч. одушевленного род.-вин. п. в 9:14: и моужїи въ нем мало. В целом в более поздних церковнославянских текстах форма род. – вин. падежа мн. ч. становится нормой для тех местоимений и прилагательных, которые не сопровождаются существительными (Vaillant 1952: 208) (хотя это и не обязательно так в случаях с 7:22 и 7:24, 8:10).

Мн. число

9:14 ѡкроти их род. мн. ч.

10:7 видѣх рабы на конех вин. м. мн. ч.

4:2 похвалих вся оумръшаа вин. мн. ч.

8:1 вѣсть мѹдрыа вин. мн. ч.

4:15 видѣх вся живѹщаа и ходящаа вин. мн. ч.

7:22 клалъ еси дрѹгыа вин. м. мн. ч.

2:8 створи поющаа вин. м. или ж. мн. ч.

7:24 кто ѡбращет а вин. м. или ж. мн. ч.

2:7 притяжах рабына вин. ж. мн. ч.

8:10 видѣх нечьстивы вин. м. мн. ч.

Отметим, что, хотя данных и недостаточно для того, чтобы сделать окончательные выводы, они не кажутся несовместимыми с ранними переводами Евангелия, в котором встречаются следующие примеры: 2:7 призва вълхвы, 24:31 посълетъ анѣлы, 7:22 бѣсы изгонихомъ. (Alekseev: 2005).

Краткие формы прилагательных/причастий

8:10 видѣх нечьстивы в гробы несомы (несены gr.3) Греческие прилагательные и причастия употреблены в неопределенной форме (без артикля). При переводе греческих неопределенных форм прилагательных используются церковнославянские краткие формы. Например, 4:13 блг҃ъ рабъ нищъ и мѹдръ паче цр҃я стара и безѹмна — Ἀγαθὸς παῖς πένης καὶ σοφὸς ὑπὲρ βασιλέα πρεσβύτερον καὶ ἄφρονα; 7:5 моужа слышаща EccP vs. слышащаго Und.13 — ἄνδρα ἀκούοντα.

Заслуживает упоминания тот факт, что в тексте EccP встречаются краткие формы причастий, которые могут быть старше, чем формы, употребленные в других версиях. Как правило, краткие формы в церковнославянском языке заменялись полными. Тем не менее в нашем случае мы не можем принять это за веское доказательство. В греческом тексте встречается неопределенная форма (отсутствует артикль перед существительным ἄνδρα).

Асигматический/сигматический аорист

Асигматические аористы в тексте не встречаются, но формы как первого сигматического рѣхъ — εἶπα (6), так и второго сигматического аориста рѣкохъ — εἶπον (2) используются, хотя рѣхъ употребляется заметно чаще, чем рѣкохъ. Несмотря на то что обе формы встречаются в ранних текстах, они также продолжали использоваться непрерывно и в более поздний период. По словам А. А. Гиппиуса (Gippius 2001: 147), «в варьировании старых и новых форм [в древнерусской письменности] особой логики не просматривается». Следует особо подчеркнуть, что, хотя в тексте возможно обращение к раннеупотребительным формам, тем не менее в нем встречается вторичная форма глагола идоша в 8;10, а не асигматический аорист идѫ.

Перфект

В церковнославянских текстах форма 2-го лица ед. ч. перфекта оказывается частотной. Это происходит из-за того, что форма аориста 2-го лица ед. ч. допускает двойное толкование: она омонимична

форме 3-го лица ед. ч., а для глаголов на и — формам 2-го и 3-го лица императива. Таким образом, использование формы перфекта 2-го лица ед. ч. грамматически более ясно, поэтому греческие аористы в церковнославянских переводах часто передавались перфектами[2]. Обратим внимание на то, что использование перфекта для формы 2-го лица ед. ч. аориста начинается очень рано; примеры параллельного употребления перфекта и аориста 2-го и 3-го лица ед. ч. обнаруживаются в повторяющихся чтениях в лекционарии: дасть — далъ ѥсть; мѧ остави — мѧ ѥси оставилъ; не приде — нѣсть пришьлъ; въпроси аще оуже оумьре тъ — въпроси ѥго аще оуже оумьрлъ ѥсть (Zhukovskaya 1976: 170).

Грюненталь (Grünenthal 1911: 18) и Вечерка (Večerka 1993: 164), цитируя соответствующие пассажи из Евангелия, отмечали, что древнеславянский аорист передает не только греческий аорист, но и формы перфекта, и praesens historicum — настоящего исторического.

В переводе *Екклисиаста* встречаются следующие примеры:

1. Церковнославянский аорист — греческий аорист видѣ εἶδεν (4), сътвори ἐποίησεν (7), 2:3 настави — ὡδήγησεν, 2:9 Ѹстави — ἐστάθη, 2:10 възвесели сѧ — εὐφράνθη, 5:13 роди — ἐγέννησεν, 5:14 изиде — ἐξῆλθεν, 6:4 приде — ἦλθεν, 6:5 не разѹмѣ — οὐκ ἔγνω.

2. Церковнославянский аорист — греческий praesens historicum: 5:14 приде — ἥκει (наст. время, активный залог, 3-е лицо, ед. ч.).

3. Церковнославянский аорист — греческий перфект 6:10 нарече — κέκληται (перфект, пассивный залог, 3-е лицо, ед. ч.).

Греческий перфект активного залога изъявительного наклонения 3-го лица ед. ч. οἶδεν передается формой 3-го лица ед. ч. настоящего времени вѣсть (5). Греческий перфект медио-пассив 3-го лица ед. ч. πεποίηται передается составной глагольной формой, содержащей пассивное причастие прошедшего времени и вспомогательный глагол: створено бысть в 8:9 и створена есть в 8:14.

Церковнославянский перфект 2-го лица ед. ч., передающий греческий аорист: 7:10 просилъ еси — ἐπηρώτησας, 7:22 клѧлъ еси — κατηράσω, 9:9 еси взлюбилъ — ἠγάπησας.

Церковнославянский перфект 3-го лица ед. ч., передающий греческий аорист: в 7 случаях далъ есть — эквивалент греческого

[2] Об употреблении перфекта, хорошо известного в старославянском языке, не коррелирующего с греческим аористом, см. публикации Грюненталя, Вечерки и статью Гаспарова (Gasparov 2003: 215–242).

ἔδωκεν, при этом аорист передан с помощью перфекта (с вариантом чтения дасть в 2:26). 8:9 обладалъ есть — ἐξουσιάσατο аорист медиальный 3-го лица ед. ч. Использование перфекта вместо 3-го лица аориста — явление достаточно позднее (приблизительно XVI в.[3]) в церковнославянском языке. Однако малое число подобных примеров в тексте не дает нам весомых аргументов в пользу такого предположения.

Супин

Форма супина встречается в 4:14 изидетъ цр҃ствовать (цр҃ствоватъ Rum.204), в гр. 1 и в Pg. 81, Vol. 13, Vol. 605, Pg. 78, Arx., Supr., Und. 1121 находим инфинитив — цр҃ствовати; в Chud. 200 — цр҃ствова. Вместе с тем, по замечанию А. И. Соболевского (Sobolevskij 1907: 257), формы супина в церковнославянских и древнерусских текстах использовались вплоть и до конца XIV в. и дольше (Kochubinskij 1872: 8; Mol'kov 2018: 320). Поэтому употребление единственной формы в тексте не может выступать показателем раннего происхождения перевода.

Рассмотренные морфологические формы не дают четких указаний на время перевода. Кроме того, на морфологические формы не всегда можно положиться, поскольку писцы имели обыкновение изменять или обновлять их. Пример, взятый нами из повторяющихся чтений в лекционарии, наглядно это показывает: възьмъ — вьзметь (Zhukovskaya 1976: 323). Писцы могли вносить изменения и без обращения к греческому оригиналу.

Следует рассматривать исправления литургических книг, особенно Псалтыри, скорее как непрерывный процесс, нежели единовременный акт правки (на протяжении IX–XIV вв. можно насчитать, по крайней мере, 5 справ текста Псалтыри (Thomson 1998: 797–825).

Для правки текстов обычно привлекались греческие источники. Так, для вариантов чтений в *Псалтыри* находятся соответствия в греческом: славянские книжники, по-видимому, сверяли их с доступными им греческими текстами. В качестве иллюстрации

[3] Использование перфекта 3-го лица ед. ч. для передачи греческого аориста появляется в Псалтири, правленной Максимом Греком. Возможно, такое использование является восточнославянским явлением. См., например, (Kovtun et al. 1973: 109; Kravets 1991: 267; Zhivov, Uspenskij 1986: 260).

к данному утверждению достаточно привести один пример подобного варианта чтения, обнаруженного в русской редакции. Пример восходит к греческому тексту. При этом такое чтение неизвестно архаической и афонской редакциям *Псалтыри*.

21:9 εἶ θέλει αὐτόν аще хощеть vs. ὅτι θέλει αὐτόν ꙗко хощетъ (ꙗкоже хощетъ) (MacRobert 1990: 13).

Этот пример схож с примером из *Екклисиаста* 2:21, в котором разночтения иже и ꙗко в Und.13 и четьем тексте могут восходить к греческим вариантам οὗ и ὅτι соответственно. Тем не менее мы не должны полностью исключать возможность того, что вариация в этих двух примерах могла возникнуть лишь на славянской почве.

Имеющиеся в переводе примеры морфологических форм в исследуемых категориях очень немногочисленны; кроме того, они могли употребляться постоянно на протяжении периода с X до XIV в., поэтому они не дают возможности провести какие-либо разграничения внутри этого периода.

Наряду с морфологическими формами при исследовании датировки ранних переводов важна также лексика. Поэтому нашей следующей задачей станет рассмотрение лексического уровня текста в поисках каких-либо свидетельств, которые указывали бы на его существование в период до XV в. В отсутствие ранних рукописей наш анализ будет основываться только на общих принципах. Как известно, заимствованные слова характерны для ранних переводов, позже они обычно заменяются словами родного языка (Vereshchagin 1971; Tsejtlin 1977; Alekseev 2002). Кроме того, принято говорить о различиях в словоупотреблении, связанных с письменными традициями Охрида и Преслава и позволяющих отделить ранние переводы от самых ранних. Прежде чем перейти к обсуждению славянской лексики, мы обратимся к вопросу заимствований.

Непереведенные грецизмы

На фоне большого числа непереведенных грецизмов в переводе *Песни Песней*, которые могут указывать на раннее происхождение перевода: 4:4 талфиѡтъ, 4:14, 5:14 алотъ, тарсисъ (использование буквы t для передачи греческой θ также могло служить показателем ранней даты перевода), в переводе *Екклиасиаста* находим единственный пример грецизма κάππαρις — каперс. Это греческое слово

было передано формой капкарь (капапоръ в группе 3)[4]. В словаре Миклошича приводится цитата из произведений Иоанна Лествичника по московскому изданию 1647 г. Это слово не зафиксировано в словаре чешской Академии наук и у Срезневского. Ср. также лексему *капара* (латинское capparis) в (SRYA XI–XVII) веков и базе данных (*PhytoLex*).

В дополнение к этому заимствованию мы можем сослаться на глоссу мигдалъ в том же самом стихе, которая сопровождает слово клапышь в нескольких списках, включая GB. Встречающееся в переводе слово мигдалъ происходит от греческого ἀμύγδαλον ‘миндальное дерево’. В словаре Миклошича цитата с этим словом приводится из Vita Alexandri Magni XVI в. Срезневский дает форму мигдальскыи в словосочетании доубъ мигдальскъ из Минеи XVI в.

Эти два заимствования засвидетельствованы рукописями XVI в., слово клапышь, не являющееся заимствованием, засвидетельствовано рукописями XIII в. К слову клапышь Миклошич приводит цитаты из произведений Иоанна Экзарха в рукописи, датируемой 1263 г., и из текста *Екклисиаста* по Геннадиевской Библии, ссылаясь на описание А. В. Горского и К. П. Невоструева. В словаре русского языка XI–XVII вв. к слову клапышь приводится та же цитата из Шестоднева Иоанна Экзарха по списку 1263 г. В словаре Срезневского под этим словом дается цитата из Оглашения Кирилла Иерусалимского по рукописи XIII в.

Подобно многим текстам, возникшим, по всей видимости, в Болгарии, перевод *Екклисиаста* сохранился исключительно в восточнославянских списках. Однако в отсутствие рукописей ранее XV в. невозможно установить время перевода с какой-либо степенью точности. К тому же на лингвистический анализ именно текста *Екклисиаста* накладываются известные ограничения, вызванные весьма стандартизованным характером церковнославянского языка[5]. Лексикон *Екклисиаста* кажется нейтральным,

[4] Ср. высказывание Томсона (Thomson 1998: 844–845) о старославянских эквивалентах греческого слова κάππαρις.

[5] В отношении существительных скважна 12:3 и ωстни 12:11, по мнению Евсеева (Evseev 1911: 96), встречающихся крайне редко, см. замечание Томсона (Thomson 1998: 845), который, ссылаясь на словари (SJS 4: 85; 2: 574) и (Sreznevskij 3: 368; 2: 749), показал, что эти слова отнюдь не так редки.

и его невозможно связать с каким-либо определенным периодом, потому что один и тот же словарный состав использовался на протяжении X–XV вв.

Славистами были составлены списки слов, содержащих ‘преславские’ и ‘охридские’ выражения/лексемы (Karačorova 1989: 130–245; Slavova 1989: 15–129). Однако в переводе *Екклисиаста* набор этих слов используется не в полной мере, несмотря на то что несколько преславских лексем, таких как источникъ, великъ, масло, лѫкавъıи, надежа, встречается в тексте. Поскольку уже к XV в. ‘преславские’ и ‘охридские’ чтения считались вполне стандартными, в случае *Екклисиаста* они совсем не обязательно окажутся надежными и достоверными свидетельствами времени перевода. Причина заключается в том, что если текстологическая традиция достаточно консервативная, то слова, которые могли бы указывать на ранние переводы, используются и в более поздних по времени рукописях.

Так, слово *ešut*’в переводе *Екклисиаста* в хорватской глаголической традиции подчеркивает ее консерватизм, но при этом сам перевод может и не быть ранним, поскольку данное слово продолжало употребляться в более поздний период. То же относится и к слову *rěsnota*, которое встречается в хорватской глаголической традиции. В случае обнаружения его в кириллических текстах, можно было бы говорить о его достаточно раннем появлении. Тем не менее в хорватской традиции оно продолжало использоваться и позже. Другими словами, данные примеры показывают, что на лексические варианты как индикаторы даты перевода не всегда можно положиться.

Горский и Невоструев (1855: 59–73) не указывали дату перевода *Екклисиаста*, они лишь отмечали, что «перевод книги Екклисиаста по языку представляется новее перевода Притчей» и что, несмотря на это, «в нем встречаются слова и обороты речи, впоследствии вышедшие из употребления». Они привели несколько примеров таких слов, в частности 12:6 искѹса златнаꙗ — ἀνθέμιον τοῦ χρυσίου. Подчеркнем, что чтение златнаꙗ обнаруживается в рукописях группы 3, в группах же 1 и 2 находим чтение знатнаꙗ. Между тем чтение в 12:6 может быть особым случаем, поскольку греческий эквивалент ἀνθέμιον является *hapax legomenon* в Септуагинте. Следовательно, невозможно сравнить именно этот перевод с другими подобными случаями в библейских текстах. Греческое словосочетание ἀνθέμιον τοῦ χρυσίου, в свою очередь, представляет

собой перевод древнееврейской конструкции גֻּלַּת הַזָּהָב, означающей ‘золотая чаша’. Согласно словарю BDB, существительное גֻּלָּה может относиться к раковине или чаше (лампы или части капителей двух колонн в храме). Таким образом, греческий перевод, возможно, идентифицировал этот вид украшения на колонне. В глаголических же хорватских рукописях следом за Вульгатой зафиксирован иной перевод: kokulica zlata — vitta aurea. Сложно понять, почему св. Иероним перевел древнееврейское слово сочетанием ‘головная повязка’. Возможно, он счел его производным כלה от כָּלַל ‘корона’ ср. (Field 1875: 400). Вероятно, не стоит принимать во внимание старославянское словосочетание искѹса златнаа, оно кажется загадочным вольным переводом.

В статье Фр. Томсона (Thomson 2006: 35–37) отмечается, что «книги с типичной “преславской” лексикой, которые были несомненно переведены в Болгарии в это время, включают *Иова* и *Екклисиаста*». Однако этому утверждению Томсона противоречит другое (Ibid.: 35), согласно которому «отсутствуют надежные критерии в отношении диалектальной принадлежности ‘‘охридизмов’’ и ‘‘преславизмов’’, поскольку они не могут быть истолкованы исключительно в географическом или хронологическом плане при определении и датировке всех переводов, сделанных в Болгарии в конце IX и X вв.».

На наш взгляд, объединять в данном случае *Екклисиаст* с *Иовом* нецелесообразно. По-прежнему неизвестно, когда и почему возникла нужда в церковнославянском переводе *Екклисиаста,* между тем литургические тексты книги *Иова* зафиксированы уже в ранних южнославянских списках профитология/паремийника. Остается неясным, как Ф. Томсон пришел к заключению, что книга *Екклисиаст* была переведена в Болгарии в конце IX–X вв., поскольку он не приводит никаких доказательств. Но мы полностью согласны с его высказыванием об отсутствии надежных критериев для датировки переводов на церковнославянский язык.

Лингвистические данные, привлеченные нами для датировки перевода *Екклисиаста*, не привели к ожидаемому результату, поскольку в нашем случае они не дают неоспоримых доказательств. Повторим, что интерпретация имеющихся лингвистических данных затруднительна в отсутствие отправной точки для сравнения текстов. Иначе дело обстоит с некоторыми другими ранними переводами, например с *Песнью Песней*, лингвистические

особенности таких текстов без сомнения, помогают датировать перевод (Alekseev 1983: 229–255, Lunt 1985: 279–318). Однако мы не обнаружили аналогичных особенностей в тексте *Екклисиаста*.

Проделанное нами исследование хорватского церковнославянского перевода позволяет сделать вывод о том, что перевод текста полностью осуществлялся с латыни. Таким образом, говорить об авторстве Мефодия не приходится. Отвергая эту возможность, мы оставляем открытыми важные вопросы: где и когда был сделан перевод кириллического текста? Для медиевистов, в том числе и славистов, подобные вопросы зачастую оказываются наиболее сложными, не имеющими точных ответов. Недостаточность текстологических свидетельств не позволяет нам обнаружить точные дату и место перевода. Начало XV в. служит нам *terminus ante quem*.

Гораздо труднее установить *terminus post quem*. Мы можем остановиться на предположении, что четьему тексту предшествовала толковая версия, которая сохранилась только в отрывках и которая могла быть переведена в Болгарии в X в. или позже, мы знаем, что схожие библейские переводы осуществлялись как раз в это время. Приблизительные даты тем не менее охватывают большой временной промежуток (X — начало XV в.). В нашем же случае мы отдаем предпочтение предположению о том, что четий текст (более ранняя и лучшая версия EccP) был исходным и послужил основой для перевода библейских стихов в толковых версиях (EccC и EccI), при этом мы должны принять во внимание языковые совпадения между Изборником XIII в. и EccI. Эти совпадения могут означать, что EccI отражает довольно старую традицию.

Принимая тот факт, что EccI появилась позже EccP, мы неизбежно относим EccP к периоду ранее XIII в. И все же лингвистические данные не оказывают существенной помощи в датировке *Екклисиаста*, так как не предоставляют неоспоримых и убедительных доказательств. Цитаты из Екклисиаста (Osinkina 2017: 362) не помогли нам преодолеть разрыв в несколько столетий, они не могут ни доказать, ни опровергнуть того, что известный нам текст, возможно, существовал ранее XV в.

Итак, наши выводы должны считаться предварительными: мы предлагаем наиболее «простую» интерпретацию отношений между тремя версиями: толковой, интерполированной и четьей. При этом необходимо помнить, что в реальности эти отношения могут оказаться намного более запутанными и сложными.

Список сокращений

EccP — четий текст Екклисиаста
EccC и EccI — толковые версии, комментированная и интерполированная
gr.3 — группа 3 рукописей четьего текста без интерполяции
группы 1 и 2 — рукописи четьего текста с интерполяцией и сокращенной интерполяцией

Рукописи

Arx. — Архангельский, БАН, Архангельское собрание, №3, Сборник, конец XV — начало XVI в., 135 ff.

GB — Геннадиевская Библия — ГИМ, Синодальное собрание №915, 1499, 1007 ff.

MS2 — Сборник Библейских книг, БАН 33.10.4, конец XV в. 316 ff.

Pg. 78 — Погодинский 78, РНБ, собрание Погодина, №78, Сборник, конец XV в., 76 ff.

Pg. 81 — Погодинский 81, РНБ, собрание Погодина, №81, Сборник, конец XV — середина XVI в., 175 + 1 ff.

Rum. 204 — Румянцевский 204, РГБ, коллекция Румянцева 256, Полемический сборник, первая треть XVI в., 491 ff.

Sof. — Софийский, РНБ, Софийское собрание, №1323, Минея-четья, вторая половина XVI в., 470 ff.

Sol. — Соловецкий, РНБ, Соловецкое собрание, №807/917, Сборник, последняя четверть XV в., 442 ff.

Supr. — Супрасльский, БАН, 24.4.28. Библейские книги, 1507, 550 ff.

TSL 730 — Троице-Сергиевский 730, РГБ, собрание Троице-Сергиевской Лавры, №730, Палея с добавлениями, конец XV — первая половина XVI в., 492 ff.

Vol. 13 — Волоколамский РГБ, Волоколамское собрание, 113, №13, Ветхозаветные книги, третья четверть XV в., 261 + 1 ff.

Vol. 605 — Волоколамский 605, РГБ, Волоколамское собрание, 113, №605, Сборник, последняя четверть XV в., 346 ff.

Und. 13 — Ундольский 13, РГБ, коллекция Ундольского 310, №13. комментарий на Екклисиаст XVI в., 14 + 1 ff.

Und. 1121 — Ундольский 1121, РГБ, коллекция Ундольского 310, №1121, Библейские книги с дополнениями, XVI в., 153 + 2 ff.

Литература

Alekseev, A. A. 2002: *Pesn' pesnej v drevnej slavyano-russkoj pis'mennosti* [*Song of Songs in ancient Slavic-Russian writing*]. SPb: Dmitrij Bulanin. Алексеев, А. А. *Песнь песней в древней славяно-русской письменности*. СПб.: Дмитрий Буланин.

Alekseev, A. A. 2005: *Evangelie ot Matfeya v slavyanskoj traditsii* [*The Gospel of Matthew in the Slavic tradition*]. Prepared by Alekseev A. A., Azarova I. V., Alekseeva E. L., Babitskaya M. B., Vaneeva E. I., Pichkhadze A. A., Romodanovskaya V. A., Tkacheva T. V. SPb.: Russian Bible Society.
Алексеев, А. А., Азарова, И. В., Алексеева, Е. Л., Бабицкая, М. Б., Ванеева, Е. И., Пичхадзе, А. А., Ромодановская, В. А., Ткачева, Т. В. *Евангелие от Матфея в славянской традиции*. СПб.: Российское библейское общество.

Alekseev, A. A. 1983: K opredeleniju objoma literaturnogo nasledija Mefodija (chetij perevod Pesni Pesnej) [Towards definition of the literary heritage of Methodius (translation of the continuous text of the Song of Songs]. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 37, 229–255.

Алексеев А. А., К определению объема литературного наследия Мефодия (четий перевод Песни песней). *Труды отдела древнерусской литературы*, 37, 229–255.

BDB — F. Brown, S. Driver, C. Briggs (eds.). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson, 1991.

Evseev, I. E. 1911: *Rukopisnoe predanie slavyanskoj Biblii* [*The handwritten tradition of the Slavic Bible*]. SPb.: Khristianskoe chtenie.
Евсеев, И. Е. *Рукописное предание славянской Библии*. СПб.: Христианское чтение.

Gasparov, B. M. 2003: [Observations on the use of perfect in Old Church Slavonic texts (On the question of the nature of grammatical meaning)]. In: *Russkij yazyk v nauchnom osveshchenii*, 1 (5), 215–242.
Гаспаров, Б. М. Наблюдения над употреблением перфекта в древнецерковнославянских текстах (К вопросу о природе грамматического значения). *Русский язык в научном освещении*, 1 (5), 215–242.

Gippius, A. A. 2001: [*Rekosha druzhina Igorevi*: Towards the linguotextological stratification of the initial chronicle]. In: *Russian linguistics*, 25, 147–181.
Гиппиус, А. А. *Рекоша дружина Игореви*: К лингвотекстологической стратификации начальной летописи. *Russian linguistics*, 25, 147–181.

Gorsky, A. V., Nevostruev K. I. 1855–1859: *Opisanie slavyanskih rukopisej Moskovskoj sinodal'noj biblioteki* [*Description of Slavic Manuscripts of the Moscow Synodal Library*]. In 2 vol. Moscow: Sinodal'naya tipografiya.
[Горский, А. В., Невоструев К. И.]. *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки.* В 2 т. М.: Синодальная типография.

Grünenthal, O. 1911: Die Übersetzungstechnik der altkirchenslavischen Evangelien-übersetzung. In: *Archiv für slavische Philologie*, 32, 1–48.

Huntley, D. 1993: Old Church Slavonic. In: B. Comrie, G. G. Corbett (eds.). *The Slavonic languages.* London-New-York, Routledge, 125–186.

IGDRYA 2001 — Zholobov, O. F., Krys’ko V. B. *Istoricheskaya grammatika drevnerusskogo yazyka* [*Historical grammar of the Old Russian language*]. Vol. II. Dvojstvennoe chislo M: Azbukovnik.
Жолобов, О. Ф., Крысько В. Б. *Историческая грамматика древнерусского языка*. Т. II. Двойственное число М: Азбуковник.
Karačorova, I. 1989: Kăm vaprosă za Kirilo-Metodievskija starobălgarski prevod na psaltira. In: *Kirilo-Metodievski studii* 6, 130–245.
Kochubinskij, A. A. 1872: [How long did Russian supin live?]. In: *Filologicheskie zapiski*. Year 11-j. Iss. I–II. Voronezh: Tipografiya N. D. Gol’dshtejna. Кочубинский, А. А. Как долго жил русский супин? *Филологические записки*. Год 11-й. Вып. I–II. Воронеж: Типография Н. Д. Гольдштейна.
Kovtun et al. 1973: [Maxim the Greek and the Slavic Psalter (the addition of the norms of the literary language in the translation practice of the 16th century)]. In: L. P. Zhukovskaya, N. I. Tarabasova (eds.). *Vostochnoslavyanskie yazyki, Istochniki dlya ikh izucheniya*. M.: Nauka, 99–126.
Ковтун, Л. С., Синицина Н. В., Фонкич Б. Л., 1973. Максим Грек и славянская Псалтырь (сложение норм литературного языка в переводческой практике XVI в.). В сб.: Л. П. Жуковская, Н. И. Тарабасова (ред.). *Восточнославянские языки, Источники для их изучения*. М.: Наука, 99–126.
Kravets, E. V. 1991: [Book correction and the translations of Maxim the Greek as an experience of the normalization of the Church Slavonic language of the 16th century]. In: *Russian Linguistics*, 15, 247–79.
Кравец, Е. В. Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнославянского языка XVI века. *Russian Linguistics*, 15, 247–79.
Lunt H. 1985: The OCS Song of Songs: One Translation or Two? In: *Die Welt der Slaven*, 30, 279–318.
MacRobert, C. M. 1990: The Greek Textological Basis of the Early Redactions of the Church Slavonic Psalter. In: *Palaeobulgarica*, 14 (2), 7–15.
Mol’kov, G. A. 2018: [Supin in the Old Russian lists of the Gospel of the XI–XIII centuries]. In: *Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego*, 66, 319–332.
Мольков, Г. А. Супин в древнерусских списках Евангелия XI–XIII веков. *Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego*. Т. 66, 319–332.
Osinkina, L. V. 2017: Quotations from Ecclesiastes in Church Slavonic texts. In: *Studi Slavistici*, 13 (1), 349–367.
PhytoLex — *PhytoLex: Fitonimiya russkogo yazyka XI–XVII vv.* [*PhytoLex: Phytonomy of the Russian language of the XI–XVII centuries*] (available at: https://phytolex.iling.spb.ru).
Фитонимия русского языка XI–XVII вв. (available at: https://phytolex.iling.spb.ru).

Rahlfs, A. (ed.). 1979: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart, Dt. Bibelges.

SJS — *Slovník jazyka staroslověnského*, *Lexicon linguae palaeoslovenicae,* 1958–1973, 4 vols Prague, Československé akademie věd.

Slavova, T. 1989: Preslavska redakcija na Kirilo-Metodievija starobălgarski evangelski prevod. In: *Kirilo-Metodievski studii* 6, 15–129.

Slavova, T. 2000: Slavjanskiat prevod na komentarite na Teodorit Kirski vărhu petoknižieto. In: *Palaeobulgarica*, 24, 4, 7–18.

Sreznevskij, I. I. 1893–1903: *Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [*Materials for the dictionary of the Old Russian language based on written monuments*]. SPb.: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.

Срезневский, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. СПб.: Типография Императорской Академии наук.

SRYA XI–XVII — Barkhudarov S. G. et al. (ed.) *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vekov* [*Dictionary of the Russian language of the XI–XVII centuries*]. Vol. 1–31, 1975–2019. M.: Nauka/Leksrus.

Бархударов С. Г. (ред.). Словарь русского языка XI–XVII веков. т. 1–31, 1975–2019. М.: Наука/Лексрус.

Thomson, Francis J. 2006: A Brief Survey of the History of the Church Slavonic Bible from its Cyrillomethodian origins until its Final Form in the Elizabethan Bible of 1751. In: *Slavica Gandensia*, 33 (2), 1–100.

Thomson, Francis J. 1998: The Slavonic Translation of the Old Testament. In: *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 605–920.

Tsejtlin, R. M. 1977: *Leksika staroslavyanskogo yazyka* [*Old Church Slavonic vocabulary*]. M.: Nauka.

Цейтлин, Р. М. *Лексика старославянского языка*. М.: Наука.

Vaillant, A. 1952: *Rukovodstvo po staroslavyanskomu yazyku* [*Old Church Slavonic Guide*]. M.: Inostrannaya literatura.

Вайан, А. *Руководство по старославянскому языку.* М.: Иностранная литература.

Vajs, J. (ed.). 1905: *Liber Ecclesiastis ex Breviario 1 Verbenic.Transcriptum notis bibliographicis in eundem codic. nec non variis lectionibus aliorum cod. ornavit*, Krk, Vegla.

Večerka, R. 1961. *Syntax aktivních participií v staroslověnštině*, Prague, Státni pedagogické nakladatelství.

Večerka, R. 1993: *Altkirchenslavische* (*Altbulgarische*) *Syntax* II. *Die innere Satzstruktur*. Freiburg, U. W. Weiher.

Večerka, R. 1997: The Influence of Greek on Old Church Slavonic. In: *Byzantinoslavica*, 58, 363–387.

Vereshchagin, E. M. 1971: *Iz istorii vozniknoveniya pervogo literaturnogo yazyka slavyan. Perevodcheskaya tekhnika Kirilla i Mefodiya* [*From the history of the emergence of the first literary language of the Slavs. Cyril and Methodius Translation Technique*]. M.: MSU.

Верещагин, Е. М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М.: МГУ.

Wątrobska, H. 1987: The Izbornik of the XIII^th^ century (Cod. Leningrad, GPB, Q.p. I.18). Text in Transcription. In: *Polata knigopisnaja*, 19–20, I–IV, 1–196.

Weber, R. (ed.). 2007: *Biblia sacra*: *iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

Xristova-Šomova, Iskra 2007: *Kniga Jov s tălkovania v slavjanski prevod*, Sofia, Anubis.

Zhivov, V. M., Uspenskij B. A. 1986: [Grammatica sub specie theologiae: preterite forms of the verb being in the Russian linguistic consciousness of the 16th — 18th centuries]. In: *Russian Linguistics*, 10, 259–279.

Живов, В. М., Успенский Б. А. Grammatica sub specie theologiae: претеритные формы глагола быти в русском языковом сознании XVI–XVIII веков. *Russian Linguistics*, 10, 259–279.



Екатерина Андреевна Дружинина
(Санкт-Петербургский государственный университет)

О ЩЕДРОСТИ ЦАРЯ В «ПИСЬМЕ АРИСТЕЯ» (EP. ARIST. 21, 26)

Статья посвящена разностороннему лексико-семантическому и текстологическому анализу нескольких параграфов «Письма Аристея» (Ep. Arist. 21, 26, 28, 84), где появляется редкая лексема μεγαλομοιρία, нигде больше в греческой письменной традиции не засвидетельствованная. Рассматривая семантику существительного μοῖρα, лежащего в основе этого композита, автор приходит к выводу, что, если такое слово существовало в языке, то в 21-м и 26-м параграфах «Письма Аристея» оно должно было в первую очередь указывать на щедрость царя. В статье также оценивается конъектура Шмидта μεγαλομέρεια, предложенная еще в середине XIX в. На основании словоупотребления этого существительного в надписях эллинистического Египта, с одной стороны, и близкого к нему прилагательного μεγαλομερής в литературном койне II–I вв. до н. э., с другой, можно сделать вывод, что эмендацию Шмидта с определенной долей уверенности следует принять.

Ключевые слова: Письмо Аристея, Александрия, Птолемей II Филадельф, Полибий, Маккавейские книги, словообразование

E. A. Druzhinina
(St. Petersburg State University)

ON THE MUNIFICENCE OF THE KING IN THE “LETTER OF ARISTEAS” (EP. ARIST. 21, 26)

The article is dedicated to the lexical and textual analysis of several sections of the “Letter of Aristeas” (Ep. Arist. 21, 26, 28, 84), which contain a rare noun μεγαλομοιρία, not attested anywhere in Greek tradition apart from the “Letter”. Having considered the semantics of the noun μοῖρα, from which the composite is formed, the author concludes that, in case such a word had existed, in the 21st and 26th paragraphs of the “Letter of Aristeas” it should have primarily underlined the munificence of the king. Relying on the usage of μεγαλομέρεια and the close adjective μεγαλομερής in the inscriptions of Hellenistic Egypt and

in the literary koine of the 2nd–1st centuries BC, one may suppose that Schmidt's emendation should be accepted in the text.

Keywords: The Letter of Aristeas, Alexandria, Ptolemy II Philadelph, Polybius, Maccabean books, word formation.

Одним из главных героев «Письма Аристея» является царь Птолемей II Филадельф (ок. 308–245 гг. до н. э.) В первой части «Письма» (19–27) подробно описывается, как царь освобождает из рабства иудеев, находящихся в Египте, не жалея средств на разнообразные выплаты, затем царь посылает письмо первосвященнику Элеазару с просьбой прислать переводчиков (35–40); отправляя своих придворных в Иерусалим, царь передает в дар иерусалимскому храму несколько изысканных сосудов и столик для приношений, золото и серебро, причем сам следит за работой мастеров, отвлекаясь от важных государственных дел (80: πρόνοιαν γὰρ οὐ μικρὰν ἐποιεῖτο ὁ βασιλεύς, φιλοδοξῶν εἰς τὰ καλῶς ἔχοντα. Πολλάκις γὰρ τὸν δημόσιον χρηματισμὸν παρίει, τοῖς δὲ τεχνίταις παρήδρευεν ἐπιμελῶς), он же радушно принимает толковников (178–181), затем устраивает для них пир (182–300) и под конец, провожая их домой, щедро благодарит их за работу богатыми дарами (320). На протяжении всего повествования автор подчеркивает справедливость и великодушие царя. О его достоинствах говорит и рассказчик (26: μεγαλοψυχίᾳ χρησάμενος), и придворные (15: τελεία καὶ πλουσία ψυχή, 16: λαμπρότης τῆς ψυχῆς, 19: μεγαλοψυχία), и первосвященник Элеазар (43: δικαιοσύνη, 44: ἀνεπίληστα εὐηργέτηκας), и, наконец, он сам признается, что постоянно стремится к справедливости и благочестию (24: ἐκζητοῦντες τὸ καλῶς ἔχον πρός τε τὸ δίκαιον καὶ τὴν πάντων εὐσέβειαν) и обращается со всеми человечно (36: φιλανθρωπότερον ἀπαντῶμεν τοῖς πᾶσι).

Наше внимание привлек эпизод, где автор «Письма» приписывает царю такое качество, как μεγαλομοιρία (Ep. Arist. 21):

Πολλῷ γὰρ ἡ μεγαλομοιρία φανερωτέρα καὶ εὔδηλος ἔσται τοῦ βασιλέως, τοῦ θεοῦ κατισχύοντος αὐτὸν εἰς τὸ σωτηρίαν γενέσθαι πλήθεσιν ἱκανοῖς. — «Ведь таким образом ἡ μεγαλομοιρία[1] царя станет гораздо более очевидной и определенной, раз уж Бог дал ему силы стать спасением для большого количества людей».

[1] Эту лексему пока оставляем без перевода, так как именно ее значение мы попытаемся выяснить.

О каком качестве царя говорит здесь автор «Письма», не совсем ясно. Рукописное чтение μεγαλομοιρία, помимо «Письма Аристея» больше нигде не засвидетельствованное, принимается в изданиях Хейдаса (Hadas 1951: 103) и Уайта (White 2018: 66). Теккерей (Thackeray 1904: 9) и Хейдас (Hadas 1951: 104) переводят μεγαλομοιρία как «щедрость» (munificence), а Уайт (White 2018: 67) — как «великодушие» (magnanimity). Вендланд (Wendland 1900: 8) же и Пельтье (Pelletier 1962: 114) принимают в текст не рукописное чтение, а конъектуру Шмидта μεγαλομέρεια, предложенную еще во второй половине XIX в. (Schmidt 1869: 257). Впрочем, и μεγαλομέρεια комментаторы понимают по-разному: если Мичем и Райт (Meecham 1935: 194, Wright 2015: 124) трактуют эту лексему как «щедрость», то Пельтье (Pelletier 1962: 115) переводит то же μεγαλομέρεια как «величие» (magnificence). В данной заметке мы попытаемся оценить, какому чтению стоит отдать предпочтение, и решить, как его нужно понимать.

Итак, рассмотрим все примеры из «Письма Аристея», где встречается μεγαλομοιρία. Кроме процитированного выше пассажа (21), к этому композиту автор прибегает и в 26-м параграфе, где речь идет о том, что царь по своей инициативе освободил не только тех иудеев, которые оказались в рабстве в результате военной кампании его отца, но и других (26):

Εἰσδοθέντος τοῦ προστάγματος, ὅπως ἐπαναγνωσθῇ τῷ βασιλεῖ τὰ ἄλλα πάντ’ ἔχοντος πλὴν τοῦ Καὶ εἴ τινες προῆσαν ἢ καὶ μετὰ ταῦτά εἶσιν εἰσηγμένοι τῶν τοιούτων, αὐτὸς τοῦτο ὁ βασιλεὺς προσέθηκε, μεγαλομοιρίᾳ καὶ μεγαλοψυχίᾳ χρησάμενος. — «Когда этот указ, содержащий все, кроме слов “если какие-то такие были тут раньше или были привезены сюда позже”, был отдан на прочтение царю, царь сам их добавил, проявляя свои μεγαλομοιρία и великодушие».

Среди комментаторов нет согласия, как стоит понимать эту лексему и здесь: Хейдас, вслед за Теккереем, предполагает, что в этом пассаже речь также идет о щедрости царя (Thackeray 1904: 10, Hadas 1951: 108–109), а Уайт, напротив, думает, что таким образом автор подчеркивает его величие (White 2018: 71). Принимая в текст конъектуру Шмидта, Пельтье вообще оставляет это слово без перевода, очевидно трактуя μεγαλομέρεια καὶ μεγαλοψυχία как гендиадис: (Pelletier 1962: 117: par une royale magnanimité), а Райт, ориентируясь на текст Пельтье, переводит μεγαλομέρεια как «щедрость» (Wright 2015: 123).

Любопытно, что μεγαλομοιρία засвидетельствовано также в 28-м и 84-м параграфах «Письма», где речь идет уже не о достоинствах царя, а о богатстве описываемых предметов. В 28-м параграфе этим словом характеризуются дары для храма, которые царь отправляет в Иерусалим, а в 84-м — Иерусалимский храм и окружающие его стены. Никто из переводчиков, кажется, не сомневается, что в этих двух пассажах μεγαλομοιρία должно указывать на великолепие описываемых вещей, (Thackeray 1904: 11; Hadas 1951: 109; White 2018: 71: magnificence). Так же его переводит и Пельтье, хотя принимает в текст конъектуру Шмидта и здесь.

Итак, мы имеем четыре случая употребления редкого существительного μεγαλομοιρία, которое не засвидетельствовано нигде за переделами «Письма Аристея». Во всех четырех местах в рукописной традиции нет разночтений, все рукописи «Письма» дают одно чтение[2]. Возможно, это слово является авторским неологизмом, что неудивительно: лексикон «Письма Аристея» насчитывает большое количество редких слов[3]. Но что тогда могла означать эта лексема? Очевидно, она представляет собой композит, который по аналогии с другими композитами на –μοιρια, засвидетельствованными в древнегреческом языке[4], мог быть образован из словосочетания μεγάλη μοῖρα. Существительное μοῖρα имеет широкий семантический спектр (доля, часть, судьба, смерть, см. LSJ, s. v.), но любопытно, что в классический период именно с прилагательным μεγάλη оно часто означает «почет». Например, у Геродота это выражение упоминается в связи с первоначальной непопулярностью царя Амасиса (Her. 2, 172: ἐν οὐδεμιῇ μοίρῃ μεγάλῃ ἦγον), у Платона так говорится, например, о почтении к умершему (Plat. Crat. 398b: ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει) и о любви к родине (Plat. Crit. 51b: πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ). Таким образом, если возводить композит μεγαλομοιρία к выражению μεγάλη μοῖρα (великий почет), получится, что в 21-м и 26-м параграфах μεγαλομοιρία указывает на популярность царя,

[2] Исключение, пожалуй, составляет только указание Шмидта в критическом аппарате на чтение μεγαλομυρία в 84-м параграфе рукописи B (Cod. Graec. 129) (Schmidt 1869: 269).

[3] О редких словах и неологизмах в «Письме Аристея» см. в исследовании Мичема (Meacham 1935: 50–51).

[4] ἰσομοιρία (Thuc. etc), κακομοιρία (плохая судьба Schol.) εὐμοιρία (Plut., Phil., Schol.), διμοιρία (Phil.), τετραμοιρία, δεκαμοιρία.

что кажется довольно бессмысленным, так как там, вероятно, речь идет о каком-то личном положительном качестве царя, а не о том, любят ли его сограждане.

Комментаторы обычно указывают, что μεγαλομοιρία означает «величие» (Wright 2015: 124, ср. LSJ, s. v.), трактуя второй элемент композита как «судьба». Вероятно, в этом случае выражение μεγάλη μοῖρα, лежащее в основе композита, должно было указывать на великую долю царя, которую ему даровал Бог. Действительно, автор «Письма Аристея» не раз подчеркивает, что всеми делами Птолемея руководит Бог (15: κατευθύνοντός σου τὴν βασιλείαν τοῦ τεθεικότος αὐτοῖς θεοῦ τὸν νόμον, 21: τοῦ θεοῦ κατισχύοντος αὐτὸν εἰς τὸ σωτηρίαν γενέσθαι πλήθεσιν ἱκανοῖς). С другой стороны, если для древнегреческой языческой поэзии характерно представление о том, что μοῖρα — удел человека, который ему дают боги и точно так же могут у него отнять (μοῖρα θανάτου), то в иудейской эллинистической литературе такого мотива, естественно, нет[5]. Само слово μοῖρα ни в «Письме Аристея», ни в Септуагинте не засвидетельствовано. Если у классических историков μοῖρα может относиться как к человеческой судьбе (Her. Hist. 3, 142; 4, 164), так и к части какой-то страны (Her. Hist. 2, 147, Thuc. Hist. 1, 10), то уже у Иосифа Флавия, у которого это слово употребляется довольно часто (53 раза), в подавляющем большинстве случаев (50 раз) μοῖρα означает просто «часть» (e. g. Jos. Ant. Jud. 1, 136, 182, 282, 318; 3, 181 etc. Bell. Jud. 1, 314; 2, 44, 382 etc). Так же используется это существительное у Павсания, Арриана, Дионисия Галикарнасского и других эллинистических историков. Таким образом, можно предположить, что второй элемент в композите μεγαλομοιρία означал именно «часть», а не «долю» или «почет», а его семантическое развитие — если вообще такое слово существовало в языке — могло идти следующим образом: изначально оно служило характеристикой предметов, состоящих из больших частей, затем так стали называться вещи большого размера, потом вещи не просто большие, но и солидные и великолепные. В таком духе можно понять μεγαλομοιρία, по крайней мере, в 84-м параграфе, где речь идет о великолепии Иерусалимского храма, и в 28-м параграфе при описании даров.

[5] Примеры из Oracula Sibyllina (e. g. Or. Sibyll. 1, 40; 2, 238; 3, 267, 513, 517 etc.) в данном случае можно не учитывать, так как это поэтическое произведение безусловно ориентируется на традицию архаического эпоса и элегии.

Тем не менее, поскольку μεγαλομοιρία засвидетельствовано только в «Письме Аристея», его нельзя признать надежным чтением. Как упоминалось выше, еще в XIX в. Шмидтом было предложено исправить его на μεγαλομέρεια. С точки зрения Райта, основанием для этой эмендации явилось то обстоятельство, что в рукописях Евсевия, который приводит отрывок из «Письма» в 8-й книге «Praeparatio Evangelica» (Eus. Praep. Ev. 8, 2, 5 = Ep. Arist. 28) (Wright 2015: 124) μεγαλομοιρία соответствует μεγαλομέρεια. Как отмечают исследователи (e. g. Inowlocki 2006: 158, Wright 2015: 34), эксцерпты Евсевия (Ep. Arist 9–11 = Eus. Praep. Ev. 8, 2, 1–4; Ep. Arist. 28–46 = Ibid. 8, 2, 5–8, 5, 5; Ep. Arist. 128–171 = Ibid. 8, 9, 1–38; Ep. Arist. 310–317 = Ibid. 8, 5, 6–5, 10) отличаются большой точностью, и поэтому иногда их используют для реконструкции текста «Письма». Любопытно, что, с другой стороны, при сравнении текста Евсевия с рукописями «Письма Аристея» обнаруживаются некоторые незначительные расхождения: так, в цитируемом отрывке (Ep. Arist. 28 sqq.) в 31-м параграфе «Письма Аристея» в рукописной традиции засвидетельствована эллинистическая форма перфекта τέτευχε, а у Евсевия в соответствующем месте (8, 3, 2) — аттическая форма τετύχηκε, в 34-м — редкое слово ῥισκοφύλαξ заменено у Евсевия на χρηματοφύλαξ (= 8, 3, 6), в 36-м форма πρᾶξαι — на форму πράσσειν (= 8, 4, 1). Встречаются и более существенные различия[6]. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что μεγαλομέρεια у Евсевия не является бесспорным аргументом в пользу конъектуры Шмидта, тем более что чтение μεγαλομερείᾳ у Евсевия ненадежно: если рукописи I, O, N дают μεγαλομέρεια, то рукопись B — μεγαλομερίᾳ (Mras 1982: 422)[7]. Если допустить, что в тексте «Письма» было редкое или необычное μεγαλομοιρία, оно вполне могло в дальнейшем быть исправлено Евсевием на другое не такое редкое слово. Таким образом, учитывая, что в рукописной традиции Евсевия есть вариант μεγαλομερία, можно было бы предполагать, что μεγαλομοιρία,

[6] Исчерпывающий список расхождений см. в предисловии к изданию Пельтье (Pelletier 1962: 23–39). Очевидно, что там, где Евсевий цитирует испорченное место, имеющее несколько чтений в рамках рукописной традиции «Письма», он его исправляет.

[7] О том, как соотносится рукопись B с остальными рукописями, содержащими 8-ю книгу «Praeparatio Evangelica», см. в обстоятельной вступительной статье в издании Мраза (Mras 1982: XIX–XLIII).

больше нигде в греческой письменности не засвидетельствованное, является результатом порчи известного нам μεγαλομερία[8]. Однако для окончательного решения вопроса, нужно ли исправлять μεγαλομοιρία на μεγαλομέρεια или μεγαλομερία, стоит посмотреть, как употреблялись эти слова в эллинистических текстах, близких по времени и по жанру к «Письму Аристея», и уточнить их семантику.

Лексема μεγαλομέρεια появляется в философской прозе, обычно описывая предметы, состоящие из больших частиц. Так, у Аристотеля говорится, что, с точки зрения философов, которые утверждают, что все происходит из одного элемента, земля таковым (στοιχεῖον) считаться не может, так как состоит из крупных частиц (Metaph. 989a6: οὐθεὶς γοῦν ἠξίωσε τῶν ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν), а Феофраст приписывает такое свойство влаге (De ign. 45: καὶ γὰρ ὅλως τὸ ὑγρόν <…> διὰ τὴν μαλακότητα καὶ μεγαλομέρειαν οὐ δύναται τέμνειν οὐδὲ διοίγειν τοὺς πόρους).

В 1-й книге «Истории» Полибия μεγαλομέρεια стоит в одном ряду с μέγεθος и δύναμις и, очевидно, подчеркивает размах, с которым и римляне, и карфагеняне готовились к сражению (Hist. 1, 26, 9: ἄν τις καταπλαγείη τὸ τοῦ κινδύνου μέγεθος καὶ τὴν τῶν πολιτευμάτων ἀμφοτέρων μεγαλομερίαν καὶ δύναμιν. — «можно было поразиться масштабу битвы и *ресурсам* и мощи обоих государств»). Интересно, что в этом месте в рукописях Полибия читается морфологический дублет μεγαλομερία, принятый в издании Бюттнера-Вобста (Büttner–Wobst 1922: XIV). Однако, с точки зрения Глазера, сопоставившего язык Полибия с эпиграфическим материалом, μεγαλομερία следует исправить на μεγαλομέρεια, как и некоторые другие существительные на –ία, так как формы на –εια были во времена Полибия более употребительны (Glaser 1894: 73).

Действительно, интересующее нас существительное появляется и в эллинистических надписях. Так, например, в надписи II в. до н. э., найденной в Сиене (OGI, 168a), элефантинские жрецы, обращаясь к царю Птолемею VIII Эвергету (145–116 гг. до н. э.) и его

[8] В этой связи любопытно указание Хейдаса на то, что в 21-м параграфе Вендланд предлагал исправлять рукописное μεγαλομοιρία на μεγαλομερία (Hadas 1951: 104). Однако в критическом издании Вендланда (Wendland 1900) во всех четырех местах в текст принята конъектура Шмидта μεγαλομέρεια, а в подробном критическом аппарате μεγαλομερία даже не упоминается.

супруге Клеопатре III, вспоминают, очевидно, о каких-то царских благодеяниях: τῆς παρ’ ὑμῶν μεγαλομερείας, а в посвятительной надписи II в. до н. э. из Александрии μεγαλομέρεια стоит в одном ряду с ἀρετή, вероятно, подчеркивая достоинства адресата посвящения (Sammelb. 4321: 323):

ἀρετῆς ἕνεκ[εν καί μεγ]αλομερείας[9], ἧς
ἔχων διατ[ελεῖ] πρός [την] πόλι[ν].

(ввиду добродетели и *щедрости*, которые он продолжает оказывать городу.)

Интересно, что в обеих надписях, близких по месту и времени[10] «Письму Аристея», μεγαλομέρεια относится к человеку и, скорее всего, подчеркивает его заслуги.

Помимо μεγαλομέρεια, в текстах этого времени обнаруживается и однокоренное с ним прилагательное μεγαλομερής и производное наречие μεγαλομερῶς.

Прилагательное μεγαλομερής, бывшее в ходу у греческих философов, у которых оно естественно означало «состоящий из больших частиц» (Plat. Tim. 62a, Aristot. De Caelo. 303 b 27: λεπτὸν μὲν γὰρ τὸ μικρομερές, παχὺ δὲ τὸ μεγαλομερές), становится излюбленным у Полибия и приобретает у него более общее значение «великолепный». Так, в 4-й книге оно употребляется применительно к искусной статуе Афины (Polyb. Hist, 4, 78, 5: τῶν μεγαλομερεστάτων καὶ τεχνικωτάτων ἔργων ἐστίν), в 12-й — такой именуется Сицилия, которая в речах Тимея оказывается более *значительной*, чем вся Греция (Polyb. Hist. 12, 26 b, 4: τοιαύτην ποιεῖται σπουδὴν περὶ τοῦ τὴν μὲν Σικελίαν μεγαλομερεστέραν ποιῆσαι τῆς συμπάσης Ἑλλάδος), в 28-й — этим словом характеризуется прием, который оказал царь Антиох послам Птолемея (Polyb. Hist. 28, 20: ἀποδεξάμενος δὲ τοὺς ἄνδρας φιλανθρώπως τὴν μὲν πρώτην ὑποδοχὴν αὐτῶν ἐποιήσατο μεγαλομερῆ. — «Приняв людей человеколюбиво, устроил им *великолепное* угощение»), так же описывается богатое угощение

[9] Пропавшие три буквы в начале слова единодушно восстанавливаются издателями.

[10] По поводу времени написания «Письма Аристея» ведется полемика, но большинство ученых склоняются к тому, что оно появилось во II в. до н. э. Подробнее об истории изучения этого вопроса см. в обзорной статье Майкла Уайта (White 2015: 183–190).

и в 30-й книге (Polyb. Hist. 30, 14, 1: καὶ παρασκευὴν καὶ πότον μεγαλομερῆ χειρίσαι). Наречие μεγαλομερῶς также употребительно у Полибия: в трех местах оно появляется, где речь идет о щедрых приемах или подарках (Polyb. Hist. 16, 26: ἀπεδέξαντο δὲ καὶ τοὺς Ῥοδίους μεγαλομερῶς; 23, 2, 9: ἀποδεξαμένη γὰρ τὸν Δημήτριον μεγαλομερῶς καὶ φιλανθρώπως; 31, 3, 5: τοῖς εἰθισμένοις δώροις ἐτίμησεν αὐτὸν μεγαλομερῶς), иногда им просто подчеркивается изобилие или роскошь: в 18-й книге автор упоминает пышные приготовления к празднествам (18, 55: χρησάμενοι δὲ ταῖς παρασκευαῖς μεγαλομερῶς), в 35-й — тщательную подготовку к войне, на которую римские сенаторы не пожалели денег (35, 3, 8: περὶ τὰς παρασκευὰς ἐγίνοντο φιλοτίμως καὶ μεγαλομερῶς). Иногда μεγαλομερῶς поясняет глаголы со значением «восхвалять» (23, 1, 7: ἐπῄνεσέ τε μεγαλομερῶς τὸν Εὐμένη καὶ τοὺς ἀδελφοὺς) или «прославлять» (21, 23: ἔξεστιν οὖν, <…> καὶ τοὺς φίλους μεγαλομερῶς σωματοποιῆσαι — «ведь можно и друзей *сильно* возвеличить»).

Интересно, что эти лексемы засвидетельствованы в Маккавейских книгах и в самом «Письме Аристея».

Во второй Маккавейской книге μεγαλομερῶς подчеркивает торжественность, с которой принимали царя Антиоха в Иерусалиме (2 Macc. 4, 22: μεγαλομερῶς δὲ ὑπὸ τοῦ Ἰάσωνος καὶ τῆς πόλεως ἀποδεχθεὶς μετὰ δᾳδουχίας καὶ βοῶν εἰσεδέχθη), в третьей — так же характеризуется речь царя, который благодарит небо за спасение (3 Macc. 6, 33: βασιλεὺς <...> ἀδιαλείπτως εἰς οὐρανὸν ἀνθωμολογεῖτο μεγαλομερῶς ἐπὶ τῇ παραδόξῳ γενηθείσῃ αὐτῷ σωτηρίᾳ.) Там же появляется и прилагательное μεγαλομερής: в 5-й главе иудеи, умоляя Господа о спасении, просят избавить их от гибели с помощью *величественного* явления (3 Macc. 5, 8: μετὰ μεγαλομεροῦς ἐπιφανείας).

Однако в самом «Письме Аристея» μεγαλομερής синонимично прилагательному μεταδοτικός, стоящему рядом: на вопрос царя, каким образом ему можно сохранить свою славу, участник пира отвечает, что он не останется без славы, если он будет проявлять инициативу и милость, будучи при этом щедрым по отношению к другим людям (Ep. Arist. 226: Τῇ προθυμίᾳ καὶ ταῖς χάρισι πρὸς τοὺς ἄλλους μεταδοτικὸς ὢν καὶ μεγαλομερὴς οὐδέποτ' ἂν ἀπολίποι δόξης). Совершенно очевидно, что здесь μεγαλομερής означает именно «щедрый», а не «величественный» или «торжественный». Аналогично употребляется в «Письме» и наречие μεγαλομερῶς. В самом конце «Письма» Птолемей, провожая толковников, велит приготовить

для них богатые дары, обнаружив тем самым царскую щедрость (Ep. Arist. 319: Τὰ δὲ πρὸς τὴν ἐκπομπὴν αὐτῶν ἐκέλευσεν ἑτοιμάζειν, μεγαλομερῶς τοῖς ἀνδράσι χρησάμενος).

Как видим, в литературном койне II–I вв. до н. э. эти лексемы были довольно употребительны, поэтому можно предположить, что конъектура Шмидта является предпочтительной по сравнению с гапаксом μεγαλομοιρία. Однако, даже если допустить, что автор «Письма Аристея» его придумал, маловероятно, что μεγαλομοιρία означало лишь «величие», как предполагают Мичем и Райт, вслед за LSJ. Как мы могли убедиться выше, в эллинистической прозе μοῖρα употребляется синонимично μέρος, поэтому композит μεγαλομοιρία должен был означать то же самое, что и μεγαλομέρεια.

Действительно, в литературных текстах μεγαλομέρεια и μεγαλομερής могут подчеркивать идею «великолепия», если речь идет о предметах или каких-то мероприятиях (угощение, прием гостей), но, с другой стороны, в эпиграфических документах эллинистического Египта μεγαλομέρεια употребляется применительно к людям и явным образом указывает на их достоинства. Семантика наречия μεγαλομερῶς развивается в обоих направлениях, иногда подчеркивая торжественность событий, а иногда — щедрость человека. Примечательно, что, в отличие от сочинений Полибия и Маккавейских книг, в «Письме Аристея» и μεγαλομερής, и μεγαλομερῶς характеризуют идеального правителя, который оказывается щедрым не только в умозрительном заключении толковника на пиру (226), но и в действительности (319).

Как мы помним, в 21-м и в 26-м параграфах μεγαλομέρεια также относится к царю. В 26-м параграфе речь идет о приказе Птолемея, согласно которому царь освобождает пленных иудеев и обязуется выплатить из средств казны за каждого по 20 драхм. Здесь же автор сообщает, что царь назначил дополнительные выплаты чиновникам и казначеям, которые должны были обеспечить исполнение данного распоряжения (Ep. Arist. 26: ἐκέλευσέ τε τὴν τῶν διαφόρων δόσιν ἀθρόαν οὖσαν ἀπομερίσαι τοῖς ὑπηρέταις τῶν ταγμάτων καὶ βασιλικοῖς τραπεζίταις). Это обстоятельство, а также появление в том же пассаже глагола ἀπομερίσαι убеждают нас в том, что в этом отрывке лексема μεγαλομέρεια должна подчеркивать готовность царя потратить большие деньги на благое дело.

Интересно, что в пересказе Иосифа Флавия μεγαλομέρεια (μεγαλομοιρία) в 21-м параграфе соответствует μεγαλοφροσύνη

(Ant. Jud. 12, 27 εἰς δήλωσιν τῆς τοῦ βασιλέως μεγαλοφροσύνης), а выражению μεγαλομερείᾳ χρησάμενος (26) — наречие φιλοφρόνως (12, 32). Конечно, μεγαλοφροσύνη у Иосифа можно было бы понять как мудрость или обобщенную добродетель, свойственную царю (у Филона, например, это слово появляется в списке добродетелей [Phil., De sacrificiis Abelis et Caini, 27, 6]), однако обращает на себя внимание, что в самом конце пересказа «Письма Аристея», где Иосиф добавляет[11], что царь готов богато одарить толковников, если они приедут к нему еще раз, Иосиф также прибегает к похожему выражению (Ant. Jud. 12, 115):

τεύξεσθαι πάντων, ὧν ἥ τε αὐτῶν ἐστιν σοφία δικαία τυχεῖν καὶ ἡ ἐκείνου μεγαλοφροσύνη παρασχεῖν ἱκανή. — «они получат все, чего достойна их мудрость и что может предоставить царская щедрость».

Иосиф Флавий не цитирует «Письмо Аристея» близко к тексту[12], как Евсевий, поэтому нам трудно судить о том, на какое чтение μεγαλομέρεια или μεγαλομοιρία он опирался, однако тот факт, что в его пересказе интересующая нас лексема передается при помощи μεγαλοφροσύνη, кажется, свидетельствует о том, что, с точки зрения Иосифа, в 21-м параграфе речь идет о щедрости царя.

Таким образом, мы приходим к выводу, что, возможно, Пельтье прав, принимая в текст конъектуру Шмидта, но, по всей видимости не прав, предполагая, что μεγαλομέρεια в 21-м параграфе указывает на величие царя. И здесь, и в 26-м параграфе автор подчеркивает царскую щедрость.

Список сокращений

LSJ — A Greek-English Lexicon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996[9].

OGI — Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Ed. W. Dittenberger. Leipzig, 1903–1905.

Sammelb. — Sammelbuch der griechischen Urkunden aus Ägypten. Bd. 1–2, ed. F. Preisigke, Strassburg, 1913–1922.

---

[11] В самом «Письме Аристея» эта деталь отсутствует, в 319-м параграфе говорится о том, что Птолемей Филадельф, провожая толковников, щедро отблагодарил их дарами (Ep. Arist. 319: μεγαλομερῶς ἀνδράσι χρησάμενος).

[12] Подробнее об особенностях переложения «Письма Аристея» Иосифом Флавием см. в специальном исследовании А. Пельтье [Pelletier 1962].

Литература

Glaser, Otto 1894: *De ratione, quae intercedit inter sermonem Polybii et eum qui in titulis saeculi III, II, I apparet.* Diss. Gissae.

Hadas, Moses (ed.) 1951: *Aristeas to Philocrates*. New York: Harper & Brothers. (Jewish Apocryphal Literature)

Inowlocki, Sabrina 2006: *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context.* Leiden: Brill.

Meecham, Henry G.1935: *The Letter of Aristeas; a Linguistic Study with Special References to the Greek Bible.* Manchester: Manchester University Press.

Mras, Karl, Places, Édouard des (eds.) 1982[2]: *Eusebius Werke. Bd. VIII: Praeparatio Evangelica, Teil 1: Die Bücher von I bis X.* Berlin: Akademie — Verlag. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der erste Jahrhunderte, Bd. 43, 2. Walter de Gruyter)

Pelletier, André (ed.) 1962: *Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs.* Paris: Les éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes. N. 89. Serie anexe de Textes non-chrétiens)

Pelletier, André 1962: *Flavius Josèphe, adaptateur de la Lettre d'Aristée: un reaction atticisante contre la Koiné.* Paris: Klincksieck. (Études et Commentaires, 45)

Polybii Historiae. 1922[2]: *Editionem a Ludovico Dindorfio curatam retractavit Theodorus Büttner-Wobst*. Vol. 1. Lipsiae in aedibus Teubneri.

Schmidt, Moritz 1869: Der Brief des Aristeas an Philokrates. In: *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes, hrsg. von Adalbert Merx*, 1 Halle: Verlag des Buchhandlung des Weisenhauses, 242–312.

Thackeray, Henry St. John (trans.) 1904: *The Letter of Aristeas* / Translated into English with introduction and notes. London: Macmillan and Co.

Wendland, Paul 1900: *Aristeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis.* Leipzig: B. G. Teubner.

White, Michael L. 2015: Epistolarity, Exhortation, and Apologetics in the Epistle of Aristeas. In: *Early Christianity*, 6, 179–219.

White, Michael L., Keddie Anthony G. (eds., trans.) 2018: *Jewish Fictional Letters from Hellenistic Egypt. The Epistle of Aristeas and Related Literature.* Atlanta: SBL Press.

Wright III, Benjamin G. 2015: *The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'.* Berlin-Boston: Walter de Gruyter.



Александр Владимирович Сизиков
(Санкт-Петербургский государственный университет)

КНИГА ПРЕМУДРОСТИ ИИСУСА СЫНА СИРАХОВА В ИЗБОРНИКЕ 1076 г. И ПОЛНЫХ СПИСКАХ*

В статье предлагается взглянуть на вопрос текстологии церковнославянского перевода книги Премудрости Иисуса сына Сирахова не только с точки зрения славистики, но и с точки зрения библеистики. Такой подход позволяет увидеть некоторые разночтения в несколько ином свете. На основании сопоставления полных восточнославянских и южнославянских списков с Изборником 1076 г. и Вербницким бревиарием нам удалось установить, что «русская» редакция перевода была исправлена при помощи греческого источника. Нам также удалость аттрибутировать некоторые интерполяции в книге Сирха в составе Изборника 1076 г.

Ключевые слова: Библия, церковнославянская Библия, Сирах, текстология, Премудрость Сирахова, Изборник 1076 г.

A. V. Sizikov
(St. Petersburg State University)

THE CHURCH SLAVIC TRANSLATION OF BEN SIRA IN THE IZBORNIK OF 1076 AND FULL COPIES*

In this paper the author approaches the textual history of the Church Slavic Wisdom of Sirach not only as a matter of Slavic Studies but also from the perspective of Biblical studies. Such an approach allows the author to interpret some textual variants differently. The author compared East Slavic and South Slavic full copies of the book with the Izbornik of 1076 and the Vrbensky Breviary. The analysis shows that the “Russian” version was edited according to the Greek original. The author also attributed several interpolations in the Sirach florilegium found in the Izbornik of 1076.

Keywords: Bible, Church Slavonic Bible, Ben Sira, Sirach, textual criticism, Wisdom Literature

---

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44142.

The reported study was funded by RFBR according to the research project number 21-011-44142.

Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова (далее — Сирах) имеет довольно сложную и запутанную историю. На древнееврейском языке книга дошла фрагментарно — доступно лишь 68 % текста[1]. Долгое время была известна читателям только в различных переводах, многие из которых были выполнены с греческих источников. Древнегреческий перевод книги Сираха существует как в краткой версии («первый перевод», условно обозначаемый GI), засвидетельствованный маюскульными кодексами (Александрийским, Ефремовым, Синайским, Ватиканским), так и в «расширенной» («второй перевод», условно обозначаемый GII), представленной в Венецианском кодексе, а также в минускульных кодексах (к примеру, кодекс 253; кодекс 248). Суммарная разница между GI и GII составляет примерно 135 стихов. Речь идет только о «целых» дополнительных стихах, без учета разнообразных вставок и повторов, которые присутствуют в разных редакциях. «Расширенный» вариант представлен в рукописях, отражающих редакции греческого текста Лукиана и Оригена, а в наибольшем объеме — в кодексе 248 (Ziegler 1980: 65–66), тем не менее ни в одной из рукописей все добавленные стихи не засвидетельствованы. Появление этих вставок, их значение и связь с сохранившимися древнееврейскими источниками являются важными и горячо обсуждаемыми вопросами в исследованиях книги Сираха[2]. Для анализа этих вставок на греческом материале удобнее всего пользоваться последним критическим изданием Й. Циглера[3] (Ziegler 1980). В настоящей статье мы бы хотели дополнить существующие наблюдения над текстологией славянского перевода книги Сираха, рассмотрев порядок следования глав в различных славянских источниках и передачу вставок из GII, наличие дублетов и интерполяций.

Материалом для нашей работы послужили коллации следующих рукописных источников:

[1] Все сохранившиеся источники опубликованы П. Беньтесем.

[2] Подробнее о проблеме GII см. издание диссертации К. Керанса (Kearns et al. 2011) и работу С. Буссино (Bussino 2013).

[3] Все греческие цитаты, нумерация глав и стихов в настоящей статье приведены по этому изданию. К сожалению, большинство исследователей славянского Сираха работу Й. Циглера 1980 г. игнорируют, отдавая предпочтение популярному переизданию двухтомника А. Ральфса 1935 г. (Rahlfs 1979).

I. Выборки из книги Сираха:

– Изборник 1076 г. РНБ, Эрм. 20, сборник слов и поучений (И76)[4];

– РГБ Ф. 173.I. № 162 трет. четв. XV в. сборник слов (МДА162);

– РНБ, Погодин 1032, 1563 г., сборник (П1032).

Мы также воспользовались материалами, которые У. Федер использовал при подготовке издания Княжьего изборника (КИ) (Veder 2008) и любезно предоставил нам для исследования славянского перевода книги Сираха. (Помимо П1032 и МДА162 материалы содержат коллации рукописей: ГИМ, Воскр. 110, XVII в., сборник поучений (Вс); НБСГУ 45, кон. XV — нач. XVI в., Златоструй с дополнениями.

II. Бревиарий: Вербницкий бревиарий[5] (V).

III. Полные списки: РНБ F. I.461, 70-е годы XIV в., Тырновская Библия (ТБ), БАН 24.4.28, 1507 г. Библия Матфея Десятого (МД); РГБ Ф. 310 № 3, XVI в. Премудрость Иисуса сына Сирахова (У3); РГБ, Ф. 304/I № 730, XVI в, Палея с прибавлениями (Тр.730); РНБ Погодин 78, кон. XV в., Сборник (П78); РНБ Погодин 81, Сборник ветхозаветный, кон. XV в. (П81); БАН, 33.10.4, Библейские книги, кон. XV в. (ГБ2); ГИМ Син. №915, 1499 г., Геннадиевская Библия (ГБ); РГБ Ф. 113, №10 (13), 3-я четв. XV в., Библейские книги (ИВ10); РГБ Ф. 113, №204 (605), нач. XVI в. Сборник (ИВ204); ГИМ собр. Уварова 81–4⁰, 1510, Номоканон[6] (МК).

Согласно Житию Мефодия, он и его ученики осуществили перевод всех библейских книг, кроме Маккавейских: прѣже же ѿ оученикъ своихъ посажъ дъва попы скорописьца ѕѣло. прѣложї въ бързѣ вьсꙗ книгы вьсꙗ испълнь развѣ макавѣи (Успенский сборник, л. 108в, по Knyazevskaya et al. 1971). В славянской традиции книга дошла в составе различных florilegia (древнейший источник — И76); начиная с XIV в. полный текст книги появляется в различных сборниках (древнейший источник — ТБ); книга представлена в виде бревиариев, где текст следует по порядку, но книга не полная (древнейший источник — V, который включает 1–6:16[7]; 11:15–16); в составе цитат, к примеру, в составе ответов Анастасия Синаита в Изборнике 1073 (Синод. № 1043).

[4] По изданиям (Golyshenko et al. 1976; Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a) и по фотографиям рукописи, размещенной на сайте РНБ.

[5] По изданию Й. Вайса (Vajs 1910).

[6] По изданию в (Shchapov, Belyakova 2002).

[7] Согласно таблице, представленной в работе A. Z. Kiš (Kiš 1997: 631), только в одном бревиарие XV в. текст длиннее на один стих 6:17.

В И76 представлена примерно треть книги, в нем, как и в других выборках, полностью отсутствуют фрагменты из заключительных частей книги: 42:15–43:33 «воспоминание дел Господних», 44:1–50:24 «прославление предков»; колофон автора 50:25–30; «молитва Сираха» 51:1–30. Поскольку полные списки перевода засвидетельствованы только с XIV в., возникает закономерный вопрос, была ли выборка в И76 произведена из полного текста или полный текст был создан позднее на основе существующего перевода. М. Н. Сперанский определил, что текст выборки из книги Сираха в И76 и книга Сираха в Геннадиевской Библии являются одним и тем же переводом, при этом отметив, что только в тех частях, которые являются общими (Speranskij 1904: 486), отличия вызваны исправлениями «в угоду смыслу» без использования греческого оригинала (Speranskij 1904: 490). Ф. Томсон предположил, что перевод Сираха в Вербницком бревиарии был исправлен по латинскому тексту[8] (Thomson 1998: 840), оставив в стороне вопрос происхождения выборки, и выразил некоторое сомнение, что это Мефодиевский перевод[9] (Thomson 1998: 842). А. А. Алексеев считает, что перевод Сираха, представленный в ТБ и ГБ, без изменений вошел в бревиарии (Alekseev 1999: 144), а сам перевод относит к группе мефодиевских переводов (Alekseev 1999: 155). Отношение между списками выборки Сираха, вошедшей в Княжий изборник (далее — КИ) и ее реконструкция представлены в работе У. Федера (Veder 2008). Сопоставление выборок из Сираха (И76; П1032, Вс), бревиария (V) и полных списков (ТБ; МД; МК; ИВ10; ИВ204) с привлечением материала из Пандектов Антиоха было выполнено А. А. Пичхадзе (Pichkhadze 2003). Эта работа является на сегодняшний день наиболее полным исследованием по текстологии Сираха[10]. А. А. Пичхадзе делает следующие выводы о при-

[8] В качестве доказательства приведен только один пример 1:12: калька с греческого μακροημέρευσις дългольние, присутствующая в известных списках КИ (также в ГБ; ГБ2; У3) в V изменена на кальку с латыни logitundo dierum дльгота д҃ни (длгъд҃ньствивїє: МД; ТБ; ОБ; П78; П81; МК; ИВ10; ИВ204).

[9] Проблема авторства лучше разработана в статье С. Николовой (Nikolova 2007).

[10] К сожалению, разночтения к славянскому переводу книги Сираха, приводимые М. Н. Мушинской в издании Изборника (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a), и материалы монографии в разделе о Сирахе (Mushinskaya 2015) содержат неприемлемое количество ошибок, созда-

роде выборки И76: 1) И76 и родственные ему списки стоят ближе к южнославянским источникам, чем к русским, что объясняется лучшей сохранностью чтений архетипа в И76, а свидетельств сверки русских списков с греческим текстом не обнаружено (Pichkhadze 2003: 13); 2) текст книги Сираха в выборке, к которой восходит И76, был извлечен из источника, близкого к архетипу, но уже включающий инновации, проникшие в южнославянские источники и в протограф русских списков (Pichkhadze 2003: 15).

ющих ложное впечатление об отношениях между списками, поэтому текстологические наблюдения над книгой Сираха, сделанные в этих работах, не могут иметь доказательной силы. Перечисление всех ошибок этих двух работ потребовало бы сопоставимой с ними по размеру публикации, поэтому мы приведем только несколько примеров. Разночтение в 1:12, отмеченное Ф. Томсоном (см. выше), отсутствует в аппарате (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a, 1:317), нет его и в монографии (Mushinskaya 2015: 363), хотя V числится в списке источников в обеих публикациях (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a, 1:68), (Mushinskaya 2015: 125). К стиху 11:15a моудрости вѣдѣние и разоумоу закона отъ г҃а (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a, 1:402), отмечено только одно разночтение из V, не указано, что этого стиха нет ни в одном русском списке (ИВ10; ИВ204; МД), которые также указаны как источники. В монографии М. С. Мушинская приводит полностью чтение из V, изменив орфографию и словоделение Й. Вайса, и «исправляет» ошибку, добавляя замечание «в других библейских списках стих пропущен» (Mushinskaya 2015: 393), что запутывает дело еще больше, поскольку этот стих есть в ТБ, которая указана в списке источников как в издании текста, так и в монографии. В тех случаях, когда ошибка издания исправлена в монографии, к примеру 1:29 разночтение устъ: усты отсутствует в издании (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a: 320), но появляется в монографии (Mushinskaya 2015: 364), автор не считает нужным отметить, что в аппарате издания была допущена ошибка. М. С. Мушинская в издании Изборника (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009a 1: 68) утверждает, что готовила текстологию книги Сираха по материалам А. А. Пичхадзе, в монографии такого замечания нет, напротив, автор утверждает, что «дополняет исследование А. А. Пичхадзе» (Mushinskaya 2015: 126). Не вызывает доверия источниковедческая часть в издании Изборника: греческий текст приведен в большем объеме, чем славянский; вводится загадочное понятие «основные кодексы» (Mushinskaya, Mishina, Golyshenko 2009b 2: 39) (Неясно, считать ли Венецианский кодекс основным?!); полностью проигнорировано издание греческого текста Й. Циглера; конвенциональная нумерация издания Г. Свита (Swete 1909), использованная в издании 1076 г. (Golyshenko et al. 1976), заменена на оригинальную нумерацию А. Ральфса.

Сирах по причине своих жанровых и стилистических особенностей существует в виде полного текста и различных выборок не только на славянском материале, но и в греческой и древнееврейской традициях. В книге легко появляются дублеты и различные вставки, отдельной проблемой, как мы уже отметили, являются вставки GII, а перестановка частей может быть не замечена неискушенным читателем.

Считается, что изначальный порядок следования глав и стихов в главах 30–36 сохранился в латинском переводе, а все греческие списки имеют другой порядок (30:1–24; 33:13b; 34:1–31; 35:1–24; 36:1–16a; 30:25–40; 31:1–31; 32:1–26; 33:1–13a; 36:16b–31), поэтому текст всех современных греческих изданий упорядочен по Вульгате. Некоторые издатели критического текста (Swete 1909; Ziegler 1980) хотя и располагают текст в «латинском» порядке, сопровождают его традиционной нумерацией глав и стихов, приводя латинскую нумерацию в качестве альтернативной в скобках. Это довольно удобно для анализа славянского текста, поскольку во всех полных списках чтения глав 30–36 следуют тому же порядку, что и греческие списки. Только в ГБ, ГБ2 и последовавших за ними печатных изданиях книга Сираха была реорганизована согласно Вульгате, хотя и с ошибкой в расположении 33:13b λαμπρὰ καρδία καὶ ἀγαθὴ ἐπὶ ἐδέσμασιν τῶν βρωμάτων αὐτῆς ἐπιμελήσεται, ТБ: свѣтло срⷣце и бл҃го ѡ брашнѣ и ѡ ꙗди своеи попечетсѧ (стих должен был оказаться в конце 30-й главы, 30:27, но остался на своем месте), которая была исправлена только в Елизаветинской Библии 1751 г.

Другой особенностью полных списков славянского Сираха (за исключением ТБ) является то, что раздел 20:31–30:18a помещен между 10:16 и 10:17[11]. Это и другие отличия лучше всего проследить в приводимой ниже таблице.

[11] По всей видимости, при переписывании текста были переставлены тетради. Объем переставленного текста одинаковый, а последнее полустишие стиха 20:30 содержит риторический вопрос кая полза есть ѿ обего (τίς ὠφέλεια ἐν ἀμφοτέροις) схожий с началом стиха 30:19 кая польза идолу ѿ жертⷭ҇вы (τί συμφέρει κάρπωσις εἰδώλῳ). Ошибка произошла при копировании славянского перевода: гомоархейон мы наблюдаем только в нем, в греческом тексте риторические вопросы оформлены по-разному. В издании Й. Циглера сведений о такой перестановки в греческих источниках нет.

ТБ	Тр.730	V	У3	МД, П78, П81, ИВ10, ИВ204, МК
1:1–11:15	1–3:27	1–3:27	1–4:19a	1–10:16
11:16–51:30	11:15–16	11:15–16	5:14b–10:16	
	3:28–10:16	3:28–6:16		
	20:31–30:18a		20:31–27:26	20:31–30:18a
			13:7b–19:1b–2	
			27:27–30:18a	
	10:17–20:30		10:17–20:30	10:17–20:30
	30:18b–51:30		30:18b–51:30	30:18b–51:30

Как видно из таблицы, четыре источника отличаются от группы «русских списков» (МД, П78, П81, ИВ10, ИВ204, МК). В ТБ текст идет в том же порядке, что и в греческих списках[12]. У3 имеет, по всей видимости, вторичную перестановку частей текста, поэтому мы отнесем его тоже к группе «русских списков»[13]. Наибольший интерес представляет список Тр.730, в котором части книги идут в той же последовательности, что и в «русских списках», при этом он близок к ТБ и V. Мы видим, что стихи 11:15–16 «σοφία καὶ ἐπιστήμη καὶ γνῶσις νόμου παρὰ κυρίου, ἀγάπησις καὶ ὁδοὶ καλῶν ἔργων παρ’ αύτοῦ εἰσιν. [16]πλάνη καὶ σκότος ἁμαρτωλοῖς συνέκτισται, τοῖς δὲ γαυριῶσιν ἐπὶ κακίᾳ συγγηρᾷ κακία», отсутствующие во всех «русских списках», расположены в Тр.730 не в 11-й главе, как в ТБ, а подобно V, между 3:27 и 3:28. Эти стихи относятся к фрагментам GII, которые в небольшом количестве представлены в ТБ[14]. В И76 эта вставка представлена только двумя полустишиями 11:15a

[12] Текст ТБ наиболее полный, помимо чтений GII, о которых речь пойдет ниже, присутствует перевод стихов 19:1b; 19:14; 21:18b–19a; 30:20b; 34.17a, которых нет ни в одном другом рукописном источнике.

[13] Для всей этой группы также характерен пропуск чтения 1:17b–18 (присутствует, помимо списков КИ, в ТБ, V и Тр.730); 14:16b (присутствует в ТБ, а в Тр.730 на полях).

[14] На эту особенность ТБ обратила внимание С. Николова и предложила список стихов из GII, встречающихся в этой рукописи (Nikolova 2016: 254). В нашей статье мы несколько уточняем этот список.

и 11:16b и разбита на две части: 11:15a находится между 11:9b и 11:28 л. 147 об.*, условно говоря, в составе выборки из 11-й главы, а вот часть 11:16b находится сразу после интерполяции сн҃е чьти га и възможеши развѣ же того иного не боатиса[15] л. 157 об.*, которой предшествует 3:18, и перед 30:30, можно сказать, что в составе выборки из 3-й главы. Мы приведем 11:15a и 11:16b по И76 с разночтениями из V, Тр.730 и ТБ, а 11:15b и 11:16a по ТБ также сопроводив их разночтениями.

11:15a И76 Моудрости вѣдѣние и разоумоу закона отъ г҃а
моудрости : мѫдрѡсть ТБ; вѣдѣние : и хытрѡ҃ ТБ; видѣние Тр.730; разоумоу : разоумъ ТБ; V; Тр.730; г҃а : г҃а ест҄ ТБ; Тр.730.

11:15b ТБ възлюбенї и пѫтїе добрѡ дѣлнїи ѿ него сѫтъ
възлюбенї : любии V; любов же Тр.730; и : om. V; пѫтїе : слѣд҃ V; Тр.730; добрѡ : добра V; Тр.730; дѣланїи : дѣла V; Тр.730; сѫтъ : есть V; Тр.730.

11:16a ТБ лесть и тьмѫ грѣшникъ ѡдръжитъ
лесть : блаѕн҃ V; блазно Тр.730; тьмѫ : тма V; Тр.730; грѣшникъ : сьгрѣш҃ники V; Тр.730; ѡдръжитъ : вгнѣзди се V; възгнездитса Тр.730.

11:16b И76 Величаѩиса своѥю зълобѫ съ нею състарѣѥтьса
величаѩиса : а иже са хвалитъ ТБ; величаѩса чл҃къ МДА162; своѥю : съ своею V; съ нею състарѣѥтьса : състареетса с нею Тр.730; ѐстарѣет се ш нею V.

Как видно из приведенных примеров, чтения, сохранившиеся в И76, ближе к Тр.730 и V, чем к ТБ[16], а в оставшихся частях чтения ТБ противопоставлены V и Тр.730.

[15] Мы установили источник интерполяции — Притчи 7:1b υἱέ τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον. Ср. Притчи в ТБ (л. 343 об.) сыноу чти гд҃а и оукрѣпишиса развѣ же того того не боиса иного. Нам удалось атрибутировать еще одну интерполяцию, следующую после молитва съмѣренаaго облакы проидеть (32:21a), Гърдааго же молитва разгнѣваѥть сътворьшааго и (л. 144 об.). Такое чтение есть в январском прологе (12 января) «Евагрия, о смиренных и величавых людях» (Ponomarev 1898: 84), а восходит оно к слову Нила Синайского «Λόγος ταπεινοῦ μάλαγμα ψυχῆς, ὁ δὲ ὑπερηφάνου ἀλαζονείας πεπλήρωται»: Προσευχὴ ταπεινοῦ ἐπικάμπτει Θεόν, παροξύνει δὲ τὸν Θεὸν δέησις ὑπερηφάνου (Nilus Abbatis 1865 79: 1664).

[16] А. А. Пичхадзе также считает, что И76 ближе к V, чем к ТБ (Pichkhadze 2003: 13).

Интересно проследить, какие еще элементы GII присутствуют в известных нам списках.

Стих 1:5ab πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις, καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώναι. присутствует в ТБ, V и Тр.730.

V: источникꙿ прѣмоудрости сл҃во бж҃ие въ вишнихꙿ и шьстиѣ ее запв҃ди вѣчние.
запв҃ди : въ заповѣди ТБ.

Стих 1:7ab ἐπιστήμη σοφίας τίνι ἐφανερώθη; καὶ τὴν πολυπερίαν αὐτῆς τίς συνῆκεν; присутствует только в ТБ и Тр.730.

ТБ: хытрость прѣмѫдрωсти комоу ꙗвиса и много рем҄ство еѧ кто разоумѣ

Между этими источниками зафиксировано одно разночтение много рем҄ство : много вѣдение Тр.730, которое, по всей видимости, является результатом непоследовательного исправления протографа ТБ[17]. Отсутствие этого стиха в V мы можем объяснить ошибкой копирования, вызванной сходным окончанием (гомотелевтон) в славянском переводе ср. 1:6 коренъ прѣмоудрости комоу отъкрыса и разоумъ ѥꙗ ктω разоумѣ[18]. Пропуск 1:6 может являться аргументом против того, что текст был исправлен по латинским источникам, в которых этот стих есть.

Стих 4:23b «μὴ κρύψης τὴν σοφίαν σου» присутствует в И76, V, ТБ и Тр.730. И76: не съкрыва прѣмоудрости своѥꙗ.

прѣмоудрости : моудрости Тр.730.

Стих 16:3cd «στενάξεις γὰρ πένθει ἀώρῳ, καὶ ἐξαίφηνης αὐτῶν συντέλειαν γνώσῃ» присутствует в И76 и ТБ. И76: въздыханиѥ бо и плачь невидїмъ и вънезапоу коньчиноу ихъ разоумѣѥши

разоумѣѥши : видиши ТБ.

Стих 16:9cd «ταῦτα πάντα ἐποίησεν ἔθνεσιν σκληροκαρδίος, καὶ ἐπὶ πλήθει ἁγίων αὐτοῦ οὐ παρεκλήθη» есть только в ТБ: сӥ вьсѣ с҄твори ѩзыкомъ жестосръдым҃ и множьство ст҃хъ его не оумалиса.

[17] Та же лексема πολυπερία встречается еще в 25:6 и во всех известных списках она представлена как вѣдѣнїє (в П78 видѣнїє).

[18] Наиболее интересное разночтение для этого стиха также отражает непоследовательную правку терминологии (πανουργέμα): разоумъ : коварство МД; ГБ; Тр.730; У3; П78; П81; ГБ2; ИВ10; ИВ204; МК; много вѣдѣние V; корысть ТБ; ср. 42:18 МД: бе͠знꙋ и с͠рце изслѣдил и в҄ ковар҄ствѣ их размыслил разумѣ бо г͠ь всѧку съвѣсть и прїзрѣ на знамене вѣка, лексема «коварство» сохраняется во всех списках.

Стих 17:8c «καὶ (ἔδωκεν δι' αἰώνων) καυχᾶσθαι ἐπὶ τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ» тоже есть только в ТБ и хвалатсѧ въ чюдѣсѣх҆ єго. Перевод выполнен с греческого списка, в котором ἔδωκεν δι' αἰώνων отсутствует[19].

Ни один из греческих источников, приводимых в аппарате Й. Циглера, не соответствует комбинации чтений GII, представленных в рукописях славянского перевода книги Сираха.

Кроме объема чтений GI и GII, существует вопрос интерполяций и дублетов. Их присутствие в И76 не вызывает удивления, поскольку это выборка чтений в составе КИ, туда могли проникнуть изречения из Священного Писания, Менандра, Пролога и пр. Интерполяции отсутствуют в ТБ, «русских списках» и V, но они присутствуют в Тр.730: после стиха 7:13 следует вставка «изъ перва бо лжа ташка есть ıако ѡлово послѣди же по водѣ плавает» (источник не определен); в стихе 42:15 «μνησθήσομαι δὴ τὰ ἔργα κυρίου καὶ ἃ ἑόρακα ἐκδιηγήσομαι ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ» МД помѧну оубо дѣлъ г҃нъ и аже видѣъ ис҆повѣдѣ въ словесѣх г҃нй дѣла єго также есть небольшая вставка. г҃нъ : г҃нъ ѿ твари нб҃сѣ Тр.730 (источник не определен).

«Русские списки», включая Тр.730, не содержат дублетов. Дублеты встречаются в И76 и в ТБ. В двух случаях в И76 мы видим повтор части стиха: 1:1b καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα и съ нимь ѥсть въ вѣкы в начале 1-й главы л. 182* и после 11:15a (л. 147 об.); 1:23 До врѣмене сътрьпить дълготрьпѣливыи и на послѣдъкъ дасть веселиѥ (л. 184 об. — 185) и несколько измененный вариант, встречающийся только в КИ и до времене потрьпи трьпѣниѥмь и послѣжде ти дасть веселиѥ (л. 186*); 19:15b и не вьсѧкомоу словеси вѣроу ѥмли (л. 179*) между 19:14–16 и после 19:10a перед 19:20 (л. 169 об.*). Есть случай другого перевода или результат редакции: И76 37:10 Не съвѣщаи съ подъзираюштиими тѧ и отъ искоушѧюштиихъ тѧ съкрыи съвѣтъ л. 152* (после 32:19 перед 37:11) ср. «Оу дроуга подъзираюштааго тѧ и оу врага не повѣдаи съвѣта» л. 146 об.* (после 10:26 перед 27:2). Наличие повторяющихся чтений в тематической подборке довольно закономерно, поскольку один и тот же стих может быть помещен в разные разделы. Гораздо интереснее наличие дублетов в ТБ. В ТБ 1:6a коренъ прѣмѫдрости комоу ѿкрысѧ корень

[19] На существование таких списков указывает Й. Циглер: S^c 315' 339 404' 679 La Sa.

встречается на своем месте (л. 370) и на том же листе после 1:19. Возможно, это вызвано сходным началом (гомоархейон), поскольку 20 стих начинается «корень прѣмѫⷣрѡсти боатиса г҃а…». Другой случай (л. 381 об.) 17:10–9[20] «καὶ ὄνομα ἁγιασμοῦ αἰνέσουσιν ἵνα διηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τῶν ἔργων αὐτοῦ» передан има с҃тына въсхвалатъ да повѣдатъ величьство дѣлъ его, а затем этот же стих повторяется после 17:22 в несколько иной форме [22]млⷭ҇тыни мѫжа ꙗко печѣть с нимъ и блгⷣ҇ть чл҃чѿ҃а ꙗко зѣницѫ съблюдет [9–10]и има с҃тына въсхвалат да исповѣдаⷮ величїа его. Этот случай мы уже не можем объяснить механической ошибкой копирования.

На основании рассмотренного материала можно сделать следующие предположения. Первоначальный перевод книги Сираха[21] включал в себя вставки GII, об этом свидетельствует наличие фрагментов этих чтений в списках Княжьего изборника, V, ТБ и Тр.730[22]. Эти вставки были последовательно удалены из «русских списков» вместе с дублетами и другими интерполяциями, что едва ли возможно сделать без обращения к греческому оригиналу, который должен был восходить к традиции ранних маюскульных кодексов. Расположение стихов 11:15–16, возможно, изначально было в составе 3-й главы. В этом случае протограф ТБ также пережил редактуру с использованием оригинала. Чтения 16:9cd и 17:8c восходят с большей вероятностью к архетипу и не являются инновацией ТБ, поскольку в противном случае должны были бы появиться и другие чтения GII.

---

[20] Такое же расположение стихов в издании Й. Циглера.

[21] Объем архетипа остается вопросом: наличие вариантов перевода одних и тех же мест, непоследовательность в выборе переводческих эквивалентов, отсутствие греческого списка, в котором была бы представлена та же комбинация чтения GII, что и в ТБ или Тр.730, позволяет сомневаться в том, что первоначально был выполнен перевод полной книги. Возможно, книга была переведена в виде бревиария, объем которого значительно превышал V и позволил создать выборку для Княжьего изборника. Затем бревиарий был дополнен по полному греческому тексту. Поскольку книга состоит из довольно коротких по объему литературных форм, то перевод отдельных частей с последующим дополнением не представляет больших трудностей, в отличие от многих других книг Священного Писания, содержащих последовательное повествование.

[22] По всей видимости, Тр.730 является результатом исправления русского списка по южнославянским источникам.

Литература

Alekseev, A. A. 1999: *Tekstologiya slavyanskoj Biblii* [*Textual Criticism of the Slavic Bible*]. SPb.: Dmitrij Bulanin.
Алексеев, А. А. *Текстология славянской Библии*, Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.

Beentjes, Pancratius Cornelis 1997: *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts*. Supplements to Vetus Testamentum, v. 68. Leiden; New York: Brill.

Bussino, Severino 2013: *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Transl. Michael Tait. Roma: Gregorian Biblical Press.

Golyshenko et al. 1976: *Izbornik 1076 goda* [*Izbornik of 1076*]. M.: Nauka.
Голышенко, В. С., Дубровина В. Ф., Демьянов В. Г., Нефедов Г. Ф. *Изборник 1076 года*. М.: Наука.

Kearns, Conleth, Gerard Norton, Maurice Gilbert, Núria Calduch-Benages, and Pancratius C. Beentjes 2011: *The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin*. Berlin; Boston: De Gruyter, Inc.

Kiš, Antonija Zaradija 1997: Mudrosne knjige hrvatskoga srednjovjekovlja. In: *Prvi Hrvatski Slavistički kongress. Zbornik radova*, 629–635. I. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo.

Knyazevskaya et al. 1971: Uspenskiy sbornik XII–XIII. M.: Nauka.
Князевская, О. А., Демьянов В. Г., Ляпон М. В. Успенский сборник XII–XIII вв. М.: Наука.

Mushinskaya, M. S. 2015: *Izbornik 1076 goda: tekstologiya i yazyk* [*Izbornik of 1076: textual criticism and language*]. M.: Institute of the Russian language of V. V. Vinogradov RAS.
Мушинская, М. С. *Изборник 1076 года: текстология и язык*. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН.

Mushinskaya, M. S., Mishina E. A., Golyshenko V. S. 2009a: *Izbornik 1076 goda* [*Izbornik of 1076*]. 2nd ed., break. and add. Vol. 1. (Pamyatniki slavyano-russkoj pis'mennosti. Novaya seriya). Moskva: Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi.
Мушинская, М. С., Мишина Е. А., Голышенко В. С. *Изборник 1076 года*. 2-е изд., перер. и доп. Т. 1. (Памятники славяно-русской письменности. Новая серия). М.: Рукописные памятники Древней Руси.

Mushinskaya, M. S., Mishina E. A., Golyshenko V. S. 2009b: *Izbornik 1076 goda* [*Izbornik of 1076*]. 2nd ed., break. and add. Vol. 2. (Pamyatniki slavyano-russkoj pis′mennosti. Novaya seriya). Moskva: Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi.
Мушинская, М. С., Мишина Е. А., Голышенко В. С. *Изборник 1076 года*. 2-е изд., перер. и доп. Т. 2. (Памятники славяно-русской письменности. Новая серия). М.: Рукописные памятники Древней Руси.

Nikolova, Sv. 2007: [Who is the translator of the Book of Jesus, son of Sirach?]. In: *Kirilo-Metodievski studii*, 17, 530–542.
Николова, Светлина. Кой е преводачът на Книгата на Иисус, син Сирахов? *Кирило-Методиевски студии*, 17, 530–542.

Nikolova, Sv. 2016: The Composition and Structure of the Book of Ben Sira in the Oldest Slavonic Translation. In: *The Bible in Slavic Tradition*, 243–256. Leiden; Boston: Brill.

Nilus Abbatis, S. P. N. 1865: *Opera quae reperiri potuerunt omnia*. T. 79. Patrologiae cursus completus. Seria Graeca. Migne.

Pichkhadze, A. A. 2003: [The Book of Jesus Sirach in Izbornik of 1076]. In: A. M. Moldovan, A. G. Kravetskij (eds.). *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriya russkogo yazyka 2001*. M.: Drevlekhranilishche, 7–27.
Пичхадзе, А. А. Книга Иисуса Сирахова в Изборнике 1076 г. В сб.: А. М. Молдован, А. Г. Кравецкий (ред.). *Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2001*. М.: Древлехранилище, 7–27.

Ponomarev, A. I. 1898: [Slavic-Russian prologue. Part two. January-April]. In: *Pamyatniki drevnerusskoj tserkovno-uchitel'noj literatury*, 4. SPb.: Tipografiya A. I. Lopukhina.
Пономарев, А. И. *Славяно-русский пролог. Часть вторая. Январь-апрель. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*, 4. СПб.: Типография А. И. Лопухина.

Rahlfs, Alfred 1979: *Septuaginta Id est Vetus Testamnetum graece iuxta LXX interpretes edidir Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno.* 2 vv. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Shchapov, Ya. N., Belyakova E. V. 2002: *Mazurinskaya kormchaya. Pamyatnik mezhslavyanskikh kul'turnykh svyazej XIV–XVI vv. Issledovanie. Teksty* [*Mazurinskaya Nomocanon. Monument to inter-Slavic cultural ties of the XIV–XVI centuries. Study. Texts*]. Moskva: Indrik.
Щапов, Я. Н., Белякова Е. В. *Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты*. М.: Индрик.

Speranskij, M. N. 1904: *Perevodnye sborniki izrechenij v slavyano-russkoj pis'mennosti. Issledovanie i teksty* [*Translated collections of sayings in Slavic-Russian writing. Research and texts*]. M.: University printing house.
Сперанский, М. Н. *Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследование и тексты.* М.: Университетская типография.

Swete, Henry Barclay 1909: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. 4-th ed. 3 vv. London: Cambridge University Press.

Thomson, Francis 1998: The Slavonic Translation of the Old Testament. In: J. Krašovec (ed.). *The interpretation of the Bible: the International Symposium in Slovenia*. Journal for the study of the Old Testament 289. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 605–920.

Vajs, Josef 1910: *Nejstarsi Breviar Chrvatsko-hlaholsky (prvy breviar vrbnicky)*. Praha: Nakladem Karl., Ceske spolecnosti nauk.

Veder, W. 2008: *K"nѧzhii izbor'nik" za v"zpitanie na kanartikina* [*The prince's voter for the upbringing of the "canartikin"*]. Vol. 1–2. Veliko T"rnovo: Universitetsko izdatelstvo «Sv.sv. Kiril i Metodij».
Федер, Уилям. *Кънѧжии изборьникъ за възпитание на канартикина*. Т. 1–2. Велико Търново: Университетско издателство «Св.св. Кирил и Методий».

Ziegler, Joseph 1980: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XII, 2: Sapientia Iesu Filii Sirach*. 2., Durchges. Aufl. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum., XII/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Рукописные источники

Изборник 1076 г. Российская национальная библиотека, Эрм. 20, сборник слов и поучений.

Российская государственная библиотека, Ф. 173.I, №162 трет. четв. XV в. сборник слов.

Российская национальная библиотека, Погодин 1032, 1563 г., сборник.

Российская национальная библиотека, F. I.461, 70-е годы XIV в., Тырновская Библия.

Библиотека Российской академии наук, 24.4.28, 1507 г. Библия Матфея Десятого.

Российская государственная библиотека, Ф. 310, № 3, XVI в. Премудрость Иисуса сына Сирахова.

Российская государственная библиотека, Ф. 304/I, № 730, XVI в, Палея с прибавлениями.

Российская национальная библиотека, Погодин 78, кон. XV в., Сборник.

Российская национальная библиотека, Погодин 81, Сборник ветхозаветный, кон. XV в.

Библиотека Российской академии наук, 33.10.4, Библейские книги, кон. XV в.

Государственный исторический музей, Син. №915, 1499 г., Геннадиевская Библия.

Российская государственная библиотека, Ф. 113, №10 (13), 3-я четв. XV в., Библейские книги.

Российская государственная библиотека, Ф. 113, №204 (605), нач. XVI в. Сборник.



Karl-Wilhelm Niebuhr
(University of Jena)

PSEUDO-PHOCYLIDES: A GREEK-JEWISH GNOMIC POEM FROM ALEXANDRIA

A gnomic poem attributed to the Milesian poet Phocylides (6th c. BCE) consists of 230 hexametric verses. From Byzantine up to early modern times it was used for Christian moral education or stylistic exercises. Modern scholars agree about the Jewish origin of the poem. It testifies to a high level of Greek education in ancient Jewish (pre-rabbinic) circles.

By virtue of its (pseudonymous) author and its literary form, the work belongs to the genre of ancient Greek gnomic poetry. The opening section (vv. 3–8) functions as an abstract of fundamental ethical admonitions, yet at the same time is rooted in Jewish Torah paraenesis. The admonitions focus on interpersonal behavior, social relations in the family, as well as in the society, trustworthiness in business and in court, and, in particular, on sexual ethics. Not mentioned are specifically Jewish regulations for the religious life, such as circumcision, the Sabbath laws, the temple cult or precepts for ritual purity and dietary regulations.

Keywords: Hellenistic Judaism, Jewish ethics, Jewish poetry, Torah, death and the afterlife.

I. Text, Provenance, and Authorship

The pseudonymous gnomic poem attributed to Phocylides, a Milesian poet (6th c. BCE), consists of about 230 hexametric verses[1]. The titles in the Greek manuscripts (“Maxims of Phocylides” or longer: “A Beneficial Poem of Phocylides the Philosopher”) correspond to vv. 1f., where the author is characterized as “Phocylides, wisest of men”. There is also a loose correspondence between the introductory verses of the poem and its conclusion:

[1] The most recent edition is (Derron 1986); earlier translations and studies are based on (Young 1971).

1 These resolutions of God through holy judgments
2 Phocylides, wisest of men, reveals as blessed gift.
229 These are mysteries of righteousness; living by them
230 you may achieve a good life until the threshold of old age[2].

Therefore, the collection of hexametric sayings is a coherent and formally consistent work attributed to the classical Greek poet famous for his gnomic wisdom.

The Greek text is preserved in a large number of manuscripts dating from the 10th to the 16th century[3]. Only five of them are important for the constitution of the original text: M (10th c.), B (10th c.), P (11th–12th c.), L (13th c.), and V (13th c.). In addition, there exists an overlap between Pseudo-Phocylides, vv. 5–79, and a part of the manuscript transmission of Book II of the Sibylline Oracles (vv. 56–148 therein) (Waßmuth 2011: 63–66)[4] Alignments to the context in the Sibyllines verify that the (probably Christian) compilers of Sib. Or. II had access to, and made use of a manuscript of Pseudo-Phocylides. Quotations from Pseudo-Phocylides in the Florilegium of John Stobaeus and the evidence of the "Tubingen Theosophy" (5th c.) testify to textual transmission of the poem earlier than the 5th century. There exist no ancient versions. A few single lines are considered Christian interpolations by modern scholars (vv. 31, 36f., 87, 116f., 129, 144–146, 155, 218), in addition to 22 extra verses belonging to the interpolation in Sib. Or. II. However, there are no traces for a thorough redaction of the poem as a whole during the long time of Christian transmission.

From Byzantine up to early modern times the work has been used in Christian schools for moral education or stylistic exercises. In this setting, there was no need to claim a 'biblical' or Christian authorship, since Greek *paideia* was esteemed useful for Christian education as long as it did not violate the limits of monotheistic beliefs and 'biblical' ethical values[5]. Only in modern times, when historical interests in philology and

---

[2] All quotations of Pseudo-Phocylides are from (Wilson 2005).

[3] For the manuscript tradition, vid. (Derron 1986: LXXXIII–CXII).

[4] At pp. 305–315, the author presents a synopsis of both passages. According to Waßmuth, loc. cit., 465–494, book II of the Sibylline Oracles traces back to a Jewish source ('Grundschrift').

[5] For a nice example for the high esteem the collection experienced in medieval Christian circles, see the poetic eulogy found in a 15th century manuscript and printed in (van der Horst 1978: 3).

theology overcame the philosophical or moral value of ancient texts, the authorship of the poem became a matter of concern.

Today there is a consensus among scholars about the Jewish origin of the poem. Although there are several affinities to biblical wisdom traditions in Hebrew on the one hand (esp. Pentateuch, Proverbs), as well as to Rabbinic traditions on the other (*derekh eretz* treatises), most scholars agree about a Greek origin and a Jewish-Hellenistic setting for the poem[6]. This is more striking than sometimes noticed, because it testifies to a very high level of Greek classical education in ancient Jewish non-rabbinic circles (at least a command of the language of Homer and some philosophical learning from Plato and the Stoics!). On the other hand, there is plenty of evidence for rather high-level Greek education in Hellenistic Jewish circles, with particular regard to Alexandria at around the turn of the ages (cf. Aristobulos, Philo, *Wisdom of Solomon, 4 Maccabees, et al.*). However, in comparison to other literary creations of Hellenistic Judaism, our poem is distinct by its literary form (hexameter) from rather philosophical authors like Aristobulos or Philo, and by its 'pagan' pseudonym from works sounding more 'biblical' like the *Sapientia Salomonis* or *Joseph and Aseneth*. The latter feature is common also to other Jewish literary works or collections of fragments attributed to ancient poets (Hesiod, Homer, Aischylos, Sophocles, Euripides, *et al.*), or even mythic figures (Orpheus, Sibylla)[7]. Particularly close to Pseudo-Phocylides from this point of view appear the Sentences of Menander preserved only in Syriac (Pseudo-Menander) (Monaco 2013; Niebuhr 2019).

The exact date and place of origin of the poem as well as its 'real' author are matters of discussion in modern research. Most agree about a date in the late first century BCE or the early first century CE. There have been voices for Alexandria as the place of origin because in v. 102 some identify a hint to the practice of dissection of corpses, testified in antiquity only for this city (van der Horst 1978: 183f). However, such knowledge may have spread to other places in the ancient Mediterranean where the poem may have also originated[8].

[6] For introductory matters, see (Riaud 2017: 297–308; Derron 1986: XXXII–LXXXII; van der Horst 1978: 55–83; Wilson 2005: 3–63; Denis 2000: 1037–1057; Walter 1983: 182–196; Oegema 2002: 63–75; Siegert 2016: 495–499).

[7] For such collections see (Holladay 1996) and (Walter 1983).

[8] Cf. (Niebuhr 2008: 471).

II. Genre, Structure, Form, and Content

By virtue of its (pseudonymous) author and its literary form, the work belongs to ancient Greek gnomic poetry. Although the hexametric form and many grammatical and stylistic features point to Homer or to classical Greek poetry in the Ionic dialect, there are also hints to a later stage of the Greek language. Thus, several words or word-forms occur only in Hellenistic Greek. The closest relatives to Pseudo-Phocylides in ancient literature from the point of view of genre are the *Gnomologiai* (e. g. *Praecepta Delphica*, 'Words of the Seven Wise', 'Unwritten Laws', 'Buzygian Maledictions', *et al.*) or, more specifically, *Logoi Sophon* (*Hypothekai* of Chiron, *Gnomai* of Axiopistos, *Gnomai* of Chares, *et al.*)[9]. Such collections of wisdom sayings originate from the early Hellenistic period until Late Antiquity. They are attributed to more or less famous classical poets, philosophers, politicians, or even mythic heroes. The early Byzantine erudite John Stobaeus collected or excerpted many of them in his *Anthologion* (5th c.).

It is characteristic of the genre that there is no apparent disposition at the surface of the work. Nevertheless, apart from correspondences between the beginning and the end of the poem (see above), there are certain features of structure that contribute to its coherence. The opening section (vv. 3–8) functions as an abstract of fundamental ethical admonitions that lead to the concluding commandment:

8 First of all honour God, and thereafter your parents.

This corresponds to the closing section (vv. 207–228) devoted to the relationships between the members of an ancient household consisting of parents and children (207–209), adults (210–217) and the elderly (220–222), friends and relatives (219), and even slaves (223–227). The last line just before the concluding verses of the poem appears like a summary:

228 Let there be purity of the soul where there are purifications of the body.

Whether there are more signs of composition in between is a matter of discussion. Most modern authors deny a clear disposition of the

[9] (Küchler 1979: 236–261) presents an overview on ancient sayings collections; cf. also (Derron 1986: VII–XXXI).

poem and identify only smaller units of collections of sayings devoted to distinct topics or areas of application. Thus, the section vv. 175–206 deals predominantly with matters of sexual relations, leading, in the desirable case, to marriage and life in a loving family until old age (196). In contrast, the section vv. 9–41 at the beginning of the poem appears as a summary of societal behavior in public, led by values like justice, trustfulness, solidarity, and mercy[10]. In the middle of the poem, a longer section occurs that is devoted to the confrontation with death, mourning, burial, and hopes for an afterlife (vv. 97–121). An extraordinary treatise on work ethic displays, among other arguments, the ant and the bee as models of proficiency (153–174). Smaller units focus on money (42–47), envy (48–58, 70–75), or 'speech ethics' (122–131). Others promote conventional ethical values like modesty (59–69). Still others consist of chains of single line proverbs or short collections of sayings without any structural order (76–96, 132–152). Religious arguments or motivations for the ethical behavior promoted in the poem appear rather scattered and concealed (see below).

Another way of structuring the poem would be to consider possible sources the author made use of to arrange his own composition. In parts of his poem, he seems to depend on conventional collections of biblical commandments. Thus, in vv. 3–8 and 9–41 he relies on traditional Jewish recapitulations of the Torah used, as well, in other early Jewish writings[11]. In vv. 175–190, he excerpts a passage from Leviticus dealing with sexual relations (see below). However, there are no indications at the surface of his work that the author used literary sources, and wide portions of the poem remain free of any intertextual relationships.

Walter Wilson in his commentary on Pseudo-Phocylides suggested for the poem a more thorough and consciously reflected composition (Wilson 2005: 23–30)[12]. He assumed that vv. 9–131 are structured by the traditional canon of four 'cardinal virtues' popular in Hellenistic-Roman and even Jewish ethics of the time (Philo, Wisdom of Solomon, 4 Maccabees). Thus, according to Wilson, vv. 9–54 refer to justice, vv. 55–96 to moderation, vv. 97–121 to courage, and vv. 122–131 to wisdom. The second half of the poem (vv. 132–227), according to Wilson, brings together different kinds of social relationships or referents.

[10] For more details, see (Niebuhr 1987: 5–31).

[11] Cf. (Niebuhr 1987: 57–72).

[12] See also in his monograph (Wilson 1994: 75–118).

The individual forms of the sayings are manifold, as are the ethical arguments put forward and the means of tying them together (Thomas 1992: 103–139). Forms range from single (*monostichoi*) or double line sayings (*parallelismus membrorum*) through short treatises on a particular ethical or religious topic (e. g. vv. 42–47 on greed, vv. 199–206 on marriage or vv. 95–117 on death) to longer sections held together by loose arrangement of admonitions referring to different aspects of a broader field of everyday life. Thus, the concluding section vv. 175–227 appears like a catalog of family duties and values. It includes the founding of a family (175f.), sexual relations in the household (177–194), sexual intercourse between wife and husband (195–197), the choice of the right wife (198–206), the upbringing and education of children (207–217), respectful conduct toward elderly members of the family (218–222), and reasonable treatment of household slaves (223–227).

Several of the larger units form chains of commandments ('*Gebotsreihen*', cf. vv. 3–8, 9–41, 175–194) (Niebuhr 1987: 15–30), with a certain degree of coherence generated either by the topic treated or by structural means (e. g., *inclusio*). Reasons given for the promoted behavior range from everyday experience through appeals to general knowledge or common values, as well as rational appeals, and discussions of the goals or benefits of a certain behavior. Sometimes they also include explicit references to God who demands or forbids a specific act[13].

III. Sources

The relationship between Pseudo-Phocylides and biblical writings, in particular the Pentateuch and wisdom literature, was instrumental for the identification of the author as Jewish. When Jacob Bernays established this view in the middle of the 19th century[14], he pointed to commandments picked up from the Torah that are particularly devoted to private or public moral life. By selecting such topics from the collections of the commandments in the Pentateuch, according to Bernays, the author consciously omitted any biblical laws pointing to the particular identity of Israel in distinction from other nations, or to Israel's cults and rites. On the other hand, the author never quotes

[13] Cf. vv. 1, 8, 11, 17, 29, 54, 71, 75, 106, 111, 125.

[14] For history of research, see (van der Horst 1978: 3–54).

a single biblical verse word-for-word and he avoids explicit hints to biblical authorities like Moses, David, Solomon, or Abraham. Moreover, most of the commandments of the poem do not only relate to biblical laws, but to other sources or collections of common Oriental or Greek wisdom traditions[15]. Therefore, in addition to biblical commandments, early Jewish wisdom traditions and contemporary Hellenistic-Roman popular ethics are intermingled in the poem and are possible candidates, in equal measure, for the provenance of particular admonitions or ideas in the poem.

Only a few lines in Pseudo-Phocylides have parallels exclusively in the Bible, like the prohibition to take all of the birds from a nest (vv. 84f., cf. Deut 22:6f.), or the demand to take care for an enemy's animal (v. 140, cf. Exod 23:5). Still more striking are some of the admonitions in vv. 179–185 that deal with sexual relationships in the household. They, obviously, stem from Lev 18/20, although no direct link to the Torah is indicated here. On the other hand, there are sayings or even whole passages that sound very 'biblical' but, at the same time, share the concerns and values of common ancient ethical instruction. Only a careful tradition-historical analysis of single verses or passages may prove and identify a (possible) particular origin or at least a specific religious background. Thus, by means of comparison to other contemporaneous Hellenistic-Jewish texts (Philo, *Hypoth.* 7, 1–9; Josephus, *C. Ap.* II 190–219), it has been shown that in vv. 3–8 as well as 9–41 the author had access to a common pool of Jewish Torah-paraenesis that included the most important topics selected from the Torah for an up-to-date ethical admonition (Niebuhr 1987: 32–44). More precisely, in vv. 3–8 he rests on a traditional compilation of admonitions for interpersonal behavior pointing back to the second part of the Decalogue (cf. Exod 20:12–17; Deut 5:16–21) (De Vos 2016: 184–196). In vv. 9–41 noticeable links occur to a chapter of the Torah (Lev 19) that was used similarly in other works of early Jewish paraenetical literature as an applicable reservoir for a Torah oriented ethical instruction.

If we take into account the topics and areas of application of the commandments received from the early Jewish Torah tradition, we find in Pseudo-Phocylides several core areas as well as noticeable lacunae. The focus of the admonitions lies on interpersonal behavior, social relations in the family as well as in the society, trustworthiness in

[15] Cf. (Niebuhr 1987: 53–57).

business and in court and, in particular, on sexual ethics. In contrast, specifically Jewish regulations for religious life, such as circumcision, the Sabbath laws, the temple cult or precepts for ritual purity and dietary regulations, are not mentioned at all. Even polemics against idolatry, in the sense of any non-Jewish religious practice, are completely missing.

In cases where the provenance of topics or commandments clearly points to the traditions of the Torah, the formulations of the admonitions in Pseudo-Phocylides, as well as the reasons or motivations given, are rather general and often very similar to common Hellenistic-Roman ethics. Thus, v. 17 prohibits perjury, yet this is not justified by reference to the prohibition from the Torah to profane the name of God, as in Lev 19:12, but by the universally valid sentence that "the immortal God detests anyone who swears a false oath". Moreover, when foreigners are put on par with citizens (v. 39), the reason is not, as in the Torah, that Israel itself had been once a stranger in Egypt (cf. Lev 19:34). The author rather expresses a universally valid truth according to which "we all experience the poverty that comes from roaming widely, and a tract of land has nothing certain for people" (vv. 40f.). While according to Lev 19:29, the Torah prohibits giving a daughter into prostitution because the land will be desecrated by such behavior, the wise Phocylides warns, "Do not prostitute your wife, defiling your children; for an adulterous bed does not produce similar offspring" (v. 177f.). Thus, commandments that originally point back to the Torah are adapted for, and applied to an actual and time-related use in ethical instruction. This correlates to the practice of early Jewish Torah-paraenesis, as it is testified in a number of other literary sources from Greek speaking pre-rabbinic Judaism (e. g., T. 12 Patr., Wis, Sib. Or. III; 2 En., 4 Macc, et al.)[16].

On the other hand, there exists no exclusive relationship between the ethical instructions in Pseudo-Phocylides and ancient Jewish Torah-paraenesis. Most of the topics, forms, and reasons for ethical admonition in the poem in a very similar way relate to common ancient wisdom traditions or, more precisely, to popular-philosophical ethics of the Hellenistic-Roman period. From a literary point of view and with regard to the linguistic shape of Pseudo-Phocylides, certainly, there are links to classical poetry in Greek, in particular to Homer or to other

[16] See on this (Niebuhr 1987: 73–240).

gnomic poets like Theognis or (the genuine) Phocylides. Nevertheless, such links are seen only on the level of vocabulary and meter. A literary dependence on any transmitted ancient Greek work is hardly verifiable. In contrast, biblical and early Jewish roots guide the content and the intentions of the work even though its literary shape follows classical Greek literary conventions.

However, there is no simple balance for the poem as a whole between the literary Greek language and the religious Jewish background. With regard to its literary shape and its linguistic presentation, the work follows the conventions of Greek gnomic wisdom collections in poetic form. Yet, if we take into consideration its contents and intentions, we have to allocate the poem to genres of popular-philosophical ethical instruction in the Hellenistic-Roman period, with a particular focus on a religion-based ethos. More specifically, yet through hidden underlying links rather than through motifs at the surface level, the poem originates from Hellenistic Diaspora Judaism where it had its religious home and background. Nevertheless, its vivid traditions devoted to an up-to-date Torah-paraenesis appear to be dressed in a way that attracts any Greek-speaking religiously open-minded contemporary who shares its ethical values.

IV. Ethos and Worldview

The "principle of dual referentiality" (Wilson 2005: 14) with regard to the sources of its ethical admonitions also determines the ethos and worldview of the poem. On the one hand, on the surface of the text, no particularities would prevent any member of the urban Hellenistic-Roman society to accept most of the moral advice given in it. The ethos promoted is a universally human one, without anything specifically Jewish. If the author points to justice and to solidarity in social relations, with a particular focus on the poor and vulnerable, he substantiates his moral orientation not through exclusively biblical references or reasons, but through common anthropological or ethical reflections. We do not detect in the poem any references to particularly Jewish theological convictions such as, for instance, the election of Israel, the covenant, the promises to Abraham and his offspring, the announcement of the return to the Promised Land and so on. Messianic expectations or references to the eschatological judgment are missing entirely. Even if the supposed setting of the author and his audience in the Diaspora

seems to be traceable, we cannot detect any indications for a kind of 'Diaspora theology' or a particular interest in forms of Jewish religious practice feasible outside the land of Israel.

On the other hand, motivations for the ethical admonitions are frequently rooted in the belief in God. The wise Phocylides wants to reveal nothing other than "resolutions of God through holy judgments" (v. 1). God is to be honored first (v. 8). "God alone is wise, mighty, and also rich in blessings" (v. 54), and rules over the souls of the dead (v. 111). Of course, such an understanding of the divine need not be an indication by itself for the affiliation of the author to a particular 'Jewish' religion, in the sense of a limited group of followers defining and distinguishing themselves by their religious convictions. Rather, it conforms to a tendency in ancient popular-philosophical ethics to include the divine in ethical reflections[17]. Even the emphasis laid on "one god" (v. 54) is not a definite indication for an exclusively Jewish belief in God, as can be demonstrated by several ancient non-Jewish inscriptions where the same or similar phrases occur[18]. Therefore, taking into account the relatedness of our work to biblical and early Jewish traditions of Torah-paraenesis as demonstrated in the previous paragraph, we can evaluate the religious 'coloring' of the admonitions in Pseudo-Phocylides as evidence for a view on ethics common to Jews and 'non-Jews' in the Hellenistic-Roman period.

From a socio-historical point of view, the audience implied in the ethical instructions belongs to the well-educated, well-off urban society, which could also include, for instance, employers of agricultural companies (vv. 18f., 35–38, 139f.). The addressees of the admonitions usually are male, adult, and married. They own houses and are to distribute legacies (vv. 137f.). They are wealthy enough to generously supporting the poor (vv. 22–30). Property and wealth are matters to deal with justly (vv. 62, 69a, 70–75), and the author presupposes without question that the addressees belong to the owners. They can host and feed guests and lend them money (vv. 81–83). The households where they live include husband and wife, children and elderly, as well as slaves (vv. 207–227). Public life is a matter of concern, with a particular

[17] For this tendency in Roman popular ethics see, for instance, Epictetus; cf. (Niebuhr 2015: 228–231).

[18] See (Peterson, Markschies 2012: 351); cf. the list of additional references of the formula, (ibid., 351–364).

interest in business (vv. 5f., 13–17), public speech (vv. 48–50, 122–131), and courts of law (vv. 9–12, 86). To bear a sword in defense (in the army or in the police service) seems compatible with the ethos propagated, even though one wishes: “But may you need it not at all, unlawfully or justly.” (v. 33) A longer section deals with labor (vv. 153–174): earning a living is not disdainful, as often in Greek high-society, but rather appears to be a virtue and a means to avoid idleness:

153 Work with much labor so that you can live from your own means;
154 for every man who’s idle lives off thieving hands.
…
158 And if someone does not know a trade, he should dig with a mattock.
159 There is in life all sorts of work, if you are willing to labor.

In one particular passage of the poem, its ethics, worldview, and anthropological conceptions appear intertwined with each other in a very striking way. Vv. 97–121 deal with the death of close relatives or friends as an experience of human life and with the proper handling of burial and mourning. Here, the author not only discusses practical matters of right or wrong behavior in the face of corpses and graves, but also, more importantly, he articulates his convictions about death and the afterlife[19]:

102 It is not good to dismantle a human frame.
103 And we hope, too, that quickly from the earth to the light will come
104 the remains of the departed; and then they become gods.
105 For souls remain unscathed in the deceased.
106 For the spirit is a loan from God to mortals, and is God’s image.
107 For we possess a body out of earth; and then, when into earth again
108 we are resolved, we are dust; but the air has received our spirit.

By concluding his reflections about the end of life, the author comes to the insight:

114 We humans live no long time, but only briefly.
115 But the soul lives immortal and ageless forever.

[19] For an interpretation of this passage see (Niebuhr 2008: 471–477); cf. also (Fischer 2005: 219–226; Sigvartsen 2019: 148–159).

On the one hand, apparently, the anthropological convictions expressed in this passage follow biblical guidelines. It sounds like the poet assumes a kind of 'resurrection of the flesh', when he says that the corpses shall not be dissolved because the remains of the departed become 'gods' (in the sense of heavenly beings like angels, v. 104). The same refers to the statement that the human body, made out of earth, will return to the earth (v. 107f.). On the other hand, hope beyond death is rooted in the conviction that the souls "remain unscathed in the deceased" (v. 105) and will "live immortal" (v. 115) and that God rules over the souls (v. 111). However, at the center of the argument stands the confession that God has given his spirit as a loan to mortal human beings, who are created after his image (v. 106), as a kind of guarantee of the afterlife when they will leave their bodies and the air will receive their spirit (v. 108). This seems to be a rather complex view of life, death, and the afterlife, which cannot easily be deduced from any traditional biblical, early Jewish or even Hellenistic-Roman concepts. Nevertheless, it is an important component of the system of religious as well as anthropological convictions guiding all ethical admonitions collected in the poem.

V. Contexts and Intentions

As demonstrated in the previous chapters, the gnomic poem of (Pseudo-)Phocylides appears to be an exceptional case of Hellenistic-Jewish literature distinguished by its literary shape, its intellectual standards, and its religious and cultural outlook. One may ask whether such a socially, intellectually, and culturally high-level composition of ethical reflections matches our expectations of Hellenistic diaspora Judaism. On the other hand, as not only Philo of Alexandria demonstrates, Jews living for generations in a cultural environment of Greek education were very well able to generate their own intellectual productions suitable to their needs living as a religious minority in the Hellenistic-Roman Mediterranean.

Therefore, according to my view, the poem primarily serves an 'inner-Jewish' purpose. Well educated, culturally open minded, and socially well integrated Jews felt an interest in moral reflection, ethical counseling, perhaps literary entertainment, as well, that satisfied their intellectual and religious needs and was compatible with their

own religious traditions, in particular with the Torah. This intention becomes more obvious in the passages of the poem where the use of, and the dependency on forms and content of early Jewish Torah-paraenesis is proved by tradition-historical analyses. Here, the author seeks to transform and shape the commandments of the Torah in a way comprehensible and attractive to his Jewish Greek-speaking audience. To adapt the requirements of the Torah to common ethical and cultural values of the time was part of his efforts to make possible, or at least easier, to lead a Jewish life and hold Jewish beliefs in a Greek majority culture and society. Conformity between Jewish convictions originating from the Torah and the common ancient or even oriental wisdom traditions was wanted and welcomed, but there was no interest in identifing or distinguishing culturally or religiously particular marked-off groups or traditions. This correlates with a tendency common in the Hellenistic-Roman period to imitate by 'mimesis' or 'emulatio' any ancient wisdom traditions of old age that originated from other peoples or regions.

Moreover, the hidden identification of their own, 'biblical', traditions with more or less famous promoters of ancient Greek culture may also have contributed to enhance the cultural and religious self-confidence of Jewish circles in the Greek speaking diaspora. If celebrities of the Greek tradition, like Phocylides or even Homer, were promoting an ethos very similar to the commandments of the Torah, then the adherents of the Law of Moses were on their right track. For Jewish leaders in a very competitive cultural and religious climate of the Roman Empire this was an adequate strategy to strengthen the self-confidence of members of their own religious group.

Thus, the gnomic poem of Phocylides lived and survived because of its mixed character as a collection of ethical commandments and reflections originating from different and mostly hidden sources, but appearing in an attractive Greek-style dress. Its mystery of success does not depend on the identification of the origins of its commandments or on their 'original' understanding, but rather on the power of the verses to convince its contemporary audience, and, probably, also on their colorful linguistic appearance. The history of the reception of the Greek text through the Late Antiquity and the Middle Ages until Early Modern times proves that the poem impressed its audience as an outstanding example of Greek ethics and education profitable for any reader from any religious or cultural background.

Bibliography

Bernays, Jacob 1856: *Über das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur*. Berlin: Wilhelm Hertz.

Collins, John J. 1998: Jewish Ethics In Hellenistic Dress: The Sentences of Pseudo-Phocylides. In: *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edinburgh: T & T Clark, 158–177.

Denis, Albert-Marie 2000: *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Turnhout: Brepols.

Derron, Pascale 1986: *Pseudo-Phocylide. Sentences. Texte établi, traduit et commenté*. Paris: Belles Lettres.

Fischer, Alexander Achilles 2005: Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Holladay, Carl R. 1996: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. IV: Orphica*. SBLTT 40. Atlanta: Scholars Press.

van der Horst, Pieter W. 1978: *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary*. SVTP 4. Leiden: E. J. Brill.

Küchler, Max 1979: *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. OBO 26. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Monaco, David Gregory 2013: *The Sentences of the Syriac Menander: Introduction, Text and Translation, and Commentary*, Piscataway: Gorgias Press.

Niebuhr, Karl-Wilhelm 1987: *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*. WUNT II/28. Tübingen: Mohr Siebeck.

Niebuhr, Karl-Wilhelm 2008: Life and Death in Pseudo-Phocylides. In: Alberdina Houtman, Albert de Jong & Magda Misset-van de Weg (eds.). *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst.* AJEC 73. Leiden/Boston: Brill, 469–483.

Niebuhr, Karl-Wilhelm 2015: Die Sapientia Salomonis im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie. In: Karl-Wilhelm Niebuhr (ed.). *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*. SAPERE 27. Tübingen: Mohr Siebeck, 219–256.

Niebuhr, Karl-Wilhelm 2019: Menander, Sentences of the Syriac. In: Daniel M. Gurtner, Loren T. Stuckenbruck (eds.). *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*. Vol. 1. London/New York: Bloomsbury, 367–368.

Peterson, Erik, Markschies Christoph 2012: HEIS THEOS. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott"-Akklamation*. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren. Würzburg: Echter Verlag.

Oegema, Gerbern S. 2002: *Poetische Schriften*. JSHRZ Supplementa VI/1,4. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Riaud, Jean 2017: *À la croisée des cultures. Les traditions judaïques à la manière greque*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Siegert, Folker 2016: *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokryphen, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*. Berlin: de Gruyter.

Sigvartsen Jan A. 2019: *Afterlife and Resurrection Beliefs in the Pseudepigrapha*. London: Bloomsbury.

Thomas, Johannes 1992: *Der jüdische Phokylides. Formgeschichtliche Zugänge zu Pseudo-Phokylides und Vergleich mit der neutestamentlichen Paränese*. NTOA 23. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

de Vos, J. Cornelis 2016: *Rezeption und Wirkung des Dekalogs in jüdischen und christlichen Schriften bis 200 n.Chr*. AGJU 95. Leiden: Brill.

Walter, Nikolaus 1983: *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter*. Pages 173–278 in *Poetische Schriften*. JSHRZ IV/3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Waßmuth, Olaf 2011: *Sibyllinische Orakel 1–2: Studien und Kommentar*. AGJU 76. Leiden: Brill.

Wilson, Walter T. 1994: *The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides*. TSAJ 40. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wilson, Walter T. 2005: *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. CEJL. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Young, Douglas 1971: *Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonymi Avlodia, Fragmentum Tellambicum*. Leipzig: Teubner.



William R. G. Loader
(Murdoch University)

MARK AT THE INTERFACE OF CULTURES

This paper addresses issues of cross-cultural encounter in a study of the Gospel according to Mark. It begins with an overview of the strongly Jewish background assumed both in the writing itself and in its likely sources. It then highlights the Gospel writer's awareness and sensitivity to the Gentile world before turning to the distinctive way in which the Gospel depicts the good news at the interface of cultures, considering also, by contrast, the other canonical Gospels. The paper argues that, notwithstanding its strongly Jewish roots, Mark's Gospel has moved significantly away from the presuppositions which belong to that context and has reshaped the Gospel accordingly in order to address the wider world beyond Judaism.

Keywords: Mark, Greco-Roman Culture, Jewish Law, Gentile, Good News.

I count it an honour to have been asked to contribute to the Festschrift for Anatoly Alexeev. As a fellow member of *Studiorum Novi Testamenti Societas* I have known and valued his contributions especially in my role as the Society's officer responsible for International Initiatives and so working with the its Eastern European Liaison Committee. These days it is important to see that we all belong together, east and west and beyond, and across the diverse and rich cultures which characterise our human community.

This paper will address issues of cross-cultural encounter in a study of the Gospel according to Mark, issues not commonly addressed except in part on matters of the author's addressees (Bond 2020: 90–98) and attitude to Torah (Loader 2002: 9–136; Repschinski 2009: 143–216). Repschinski speaks of Mark as writing for and affirming "eine Leserschaft jenseits des Gesetzes" (216). The paper begins with an overview of the strongly Jewish background assumed both in the writing itself and in its likely sources. It then highlights the gospel writer's awareness and sensitivity to the Gentile world before turning to the distinctive way in which the gospel depicts the good news at the interface of cultures,

considering also, by contrast, the other canonical gospels. The paper will argue that, notwithstanding its strongly Jewish roots, Mark's gospel has moved significantly away from the presuppositions which belong to that context and has reshaped the gospel accordingly in order to address the wider world beyond Judaism.

The Jewishness of Mark and its Sources

It is not surprising that Mark's gospel reflects the Jewish origins of the Jesus movement and uses traditions emanating from those origins which reflect Jewish presuppositions. The language of "good news" with which it begins, and which so characterises it that it became a literary term, derives from prophetic hopes as expressed in Isaiah 52:7 and 61:1, even though not directly cited in Mark. Indeed, Mark begins his gospel with a mixed citation from Isaiah 40:3 and Malachi 3:1, which most likely belonged to the core of his tradition about John the Baptist. Mark's hearers with knowledge of biblical tradition would appreciate the imagery of the wilderness where John appears as the place of preparation and to which Jesus retreats similarly and as an echo of Genesis 3. They would most likely hear the allusions to Isaiah 64:1 in the tearing part of the heavens and to Psalm 2:7 and Isaiah 42:1 in the voice from heaven. The descent and entry into Jesus of the Spirit, the proclamation of the kingdom of God, all reflect the Jewish roots of the tradition Mark brings.

We could go through Mark chapter by chapter similarly noting biblical citations and allusions, right through to the passion narrative with its echoes of Psalm 22 and in its beginnings of Zechariah. The parables mostly use imagery deeply rooted in biblical tradition. The nature miracles of Jesus' stilling the storm, walking on water, and feeding 5000, would have been heard as echoing what the Psalms acclaimed of God and the miracles associated with the exodus and the manna, typologies which only those with biblical knowledge would appreciate. For others without such knowledge, perhaps the majority at least of future hearers of his gospel, they stand alone as divine wonders.

Cross-Cultural Awareness in Mark

The different levels are particularly clear in the way Mark uses the anecdotes he tells in Mark 5, where it is clear that his composition operates with cross-cultural awareness and a cross-cultural agenda (Loader 2002:

58–64; Repschinski 2009: 170–73). The account of the Gerasene demoniac draws on a story heavily influenced by Jewish presuppositions about what is clean and unclean. Echoing Isaiah 65:4, it depicts the man as not only being in Gentile land which some would consider unclean, but as being with pigs, unclean animals, and among tombs, also unclean, his liberation from the spirits resulting in possessed pigs drowning themselves in the sea, understood as the source of the demonic and dangerous. The stories of the girl and the woman also reflect strongly Jewish presuppositions about clean and unclean. Those elements are not, however, Mark's focus as he juxtaposes the story of the woman and the demoniac. Rather, Mark's composition now celebrates the gospel coming both to Gentiles and to Jews. Perhaps he added the number 12 to both the women's stories to underline the contrast. Perhaps it was in the tradition and he exploited it.

We find a similar two panel composition in Mark's use of numbers in the feedings of the 5000 and the 4000, the latter perhaps being his own creation. Mark's composition here as in Mark 5 celebrates the gospel coming to Jews and to Gentiles, which must have been of particular relevance for those who, he envisaged, would be hearing his gospel (Loader 2002: 65–85). Unlike the author of the fourth gospel who exploits the typological allusions both to the manna episode and to Elisha, Mark's primary focus is that the feeding of the 5000 symbolises the gospel coming to Israel, aided (or reinforced by Mark, himself?) by biblical allusions to the crowd as like sheep without a shepherd and being set out in groups of 100s and 50s, echoing the pattern in the wilderness. These all underline the identity of the crowd as Jewish and symbolising Israel, along with the numerics: 5000, 5 books of Moses, 5 loaves, similarly, 12 baskets of leftovers, then matched by the numerics of the feeding of the 4000 in Gentile territory: 4 winds, 7 loaves and 7 baskets of leftovers reflecting the universal. Mark has Jesus then direct attention to the numbers (and so their meaning) in the discussion which follows in 8:16–22. Placing the controversy over handwashing and purity and the challenge of the Syrophoenician woman in between the feedings reinforces Mark's intent to celebrate the gospel coming to both Jews and Gentiles.

Crossing the Boundaries

Clearly Mark writes for hearers among whom are Gentiles with little understanding of Jewish tradition. For them the dual panels in Mark 5 and 6–8 are primarily about celebrating inclusion. Similarly, without

the understanding to appreciate the typological allusions in the nature miracles which may even be their origin, they would have been heard them primarily as wonders legitimising Jesus' authority. In Mark 7:3–4 the gospel writer explains to such people the significance of washing for ritual purification. It is somewhat distanced, speaking of "the Jews" as foreign for these hearers, and somewhat generalised.

Even more significant is the way Mark handles the controversy, itself (Loader 2002: 71–79). He associates Jesus' response with broader critiques, probably traditions which he has inherited, in which Jesus cites Isaiah 29:13 as it is in the Septuagint, to attack hypocrisy in the form of holding to human precepts while abandoning commandments (7:6–8). He then has Jesus illustrate this with reference to the practice of Corban (7:9–13). There follows what is likely to have been a saying of Jesus: "There is nothing outside a person that by going in can defile, but the things that come out are what defile" (7:15). On the lips of Jesus it almost certainly meant not as an absolute but as a relative statement, namely that it is not so much what enters but what comes of a person that defiles, thus not as a setting aside of biblical purity laws or laws about clean and unclean.

At some stage the saying has been supplemented, some would argue original to Jesus, others, to later Christian reflection, to the effect that food simply enters the stomach and exits to the toilet, so cannot possibly have such significance. This explanation may have come from Mark. We are, however, on firmer ground in identifying how Mark interprets the saying and its supplementary explanation. He sees it clearly not as arguing relative significance but, as his parathesis indicates in 7:19, in absolute terms: "Thus he declared all foods clean". Given the wider context, Mark will thereby be dismissing not only laws about clean and unclean, but also purity laws generally. The supplementary rationale implies that such laws not only no longer make sense but never made sense. This echoes the tone of distancing evident in the explanation for Gentiles in 7:3–4.

In this regard Mark's stance is even more radical than Paul, who can contrast inner circumcision and outer circumcision, already a biblical motif (Deut 30:6), but never to say the former made no sense, and similarly the author of John's gospel, who sees the old now replaced but never disparages it, for it, too, was God's gift of grace (1:16–17), given to be a foretaste of what was to come, a similar stance to that of the author of Hebrews, though he, too, like Mark can deem the old as never able to do what needed to be done and so in that sense "useless" (7:18–19).

Mark, therefore, gives evidence of a radical distancing from some Jewish presuppositions which clearly relates to his concern to bring the gospel to Gentiles. As in Ephesians, which understands God to have abolished the law and the commandments because they formed a barrier between Jews and Gentiles (2:14–15), yet in a different way, Mark has Jesus set at least some of them aside. At the same time, unlike Paul, to whom many see Mark as being close, Mark insists that keeping the ethical commandments of the decalogue as Jesus understood them is the basis for receiving eternal life (10:17–22).

Mark, therefore, is adapting his Jesus traditions to portray a life of Jesus as good news for not just Jews but Gentiles and to do so in part by abandoning some basic Jewish presuppositions. This is evident also in his eschatology. On the one hand it reflects Jewish presuppositions in its depicting Jesus as Son of Man based on traditions reaching back to Daniel 7:13, its concern with the temple and use of apocalyptic imagery in Mark 13. On the other hand, Mark's eschatology reflects distancing. There is no hint of special promises for Israel and its future. The temple is to be replaced not by an eschatological one. From being designated a house for all peoples, the citation from Isaiah 56:7 which Mark's tradition preserves, it becomes the house comprising all people who believe the gospel. The Jewish cultic presuppositions have gone. The vision of both hope and judgement is transposed into the universal.

Mark in Contrast to Matthew and Luke

Mark's profile becomes even clearer when we contrast it with Matthew and Luke. Matthew's Jesus is the judge to come who expounds Torah, highlighting what matters most but, unlike Mark, having Jesus insist that not a stroke of its requirements is to be set aside (5:17–20). Accordingly, Matthew cannot take over Mark's composition in Mark 6 — 8 without radical rewriting. The feeding of the 4000 is now a feeding of Jews, not Gentiles. The radical teaching of Mark 7 is reduced to a focus on not requiring the keeping the innovative provisions of the oral tradition, namely washing hands (15:20). Mark's parenthetical conclusion about declaring all foods clean is gone and Matthew almost certainly reads Jesus' saying not as an absolute but as relative. When Matthew takes over Mark's controversy stories in Mark 2:1 — 3:6, he supplements Jesus' responses to turn them into halakic argument. They are no longer the apparent appeal to common sense which Jesus' quips in Mark convey.

Matthew cannot reduce the temple to being the faith community as in Mark. Matthew's eschatology also reaches beyond Israel but remains firmly embedded in Jewish hope.

Luke appears even more wedded to Jewish presuppositions. He shares with Matthew the Q saying of Jesus which insists not a stroke of the law is to be set aside (16:17). Thus he, too, had to deal with Mark's composition which symbolically used to the feedings of the 5000 and 4000 to celebrate inclusion of both Jews and Gentiles and in Mark 7 offered a rationale for setting biblical law aside. He chose to delete much of it, retaining only the feeding of the 5000. He allows an exception to biblical Law, which his Paul, unlike the historical Paul, fully observes, by invoking divine intervention in a vision given to Peter (Acts 10:9–16), which on the surface deals with food laws but functions to declare Gentiles not unclean. Changes to the Law are exceptions sanctioned by divine instruction, not human conclusions based on rational argument about what happens when people ingest food.

He also makes Jewish national hope central to his eschatology. The opening two chapters of his gospel not only affirm John the Baptist and Jesus and set them in the appropriate perspective as Luke sees it, namely with Jesus as the superior, but also give major attention to Jewish hopes and aspirations. When Mary's Magnificat hails what God has done, lifted up the lowly and fed the hungry, the message is: and God is about to do it again. Similarly, the Benedictus hails God's sending the Messiah who will save the people from their enemies. Simeon is looking for the consolation/relief of Israel, Anna for the liberation of Jerusalem. Joseph of Arimathea similarly was looking for the kingdom of God.

The disciples on the Emmaus Road raise the issue of Israel's liberation with Jesus (24:21) and his response is not to dismiss their concerns but to point to the necessity of suffering. Similarly, before his ascension, they ask whether this was the time that he would restore the kingdom to Israel (Acts 1:6–8). Far from dismissing their hopes, he reminds them that the timing is in God's hands. Peter's speech promises that the time of refreshing would come when Jesus would return as Messiah (3:19–20). Jesus, himself, had addressed his return when he told the Jerusalem crowd in the temple that when they saw predicted events occurring, they should lift up their heads because their liberation was at hand (21:28). Similarly, he warns that they would not see him until that return when they would acclaim his return with the words, "Blessed is he who comes in the name of the Lord" (13:35). Luke appears to

embrace a Jewish nationalist hope which also has room for Gentiles but it apparently includes the expectation that Jesus would return as Messiah to rule over his kingdom based in Jerusalem, a hope which find its echo in Justin Martyr in the mid second century (Dial. 80). This is very different from Mark.

Mark's Good News

What then does Mark bring to his hearers as "good news"? Whether derived from his tradition or from his own hand, Mark has Jesus' mission announced by John: he will baptize with the Spirit (1:8). Not a reference to Luke's Day of Pentecost, it refers to what Jesus would do in his ministry. That included his role as an exorcist. Accordingly, he goes first into the wilderness, not as Israel before the promised land, but like Adam with the animals to engage the tempter (1:12–13). This signals the conflict to come where Jesus is depicted as the liberator, not of Jerusalem or Israel, but of people possessed by demons. That would have made sense to Gentile hearers who also lived in a world which they saw infested with such spirits.

It coheres also with this understanding that Mark depicts Jesus' first activity, after calling the disciples, as an exorcism in the synagogue, demonstrating his authority, which had less to do with ful-filling biblical prophecies or interpreting the Law like the scribes and more to do with having power over demons (1:21–28). Engagements with his critics over interpreting the Law are depicted on 2:1–3:6 not as his agenda but as a distraction. The anecdotes preserve two-liner quips from Jesus which have in common a concern for human welfare. The impact of these stories is twofold. They hold up Jesus' opponents to ridicule as obsessed with finnicky observance of commandments and portray Jesus as representing universal values of forgiveness and compassion. Jesus' responses are in that sense humanist.

Beside these and the controversy in Mark 7 there is little in Mark to indicate the content of Jesus' teaching to which Mark regularly refers in summary comments. The message of the kingdom of God comes in the context of the message of liberation from demons and illnesses. There is clearly also a corporate element, reflected in the calling of the disciples, who are then, in turn, sent to do similar things. The promise of success despite setbacks implied in the parables of Mark 4 assumes an agenda of growth, as did the promise that the disciples would be people fishers.

Mark and the Community of Faith

What kind of faith community does Mark, then, assume? Probably not one which stills storms, walks on water and multiplies food. These were wonders which in Mark serve to bolster claims to Jesus' authority in the way that people cited wonders to promote significant figures from teachers to emperors. Healings and exorcisms, which feature in Mark as manifestations of the Spirit not to be denied or blasphemed, may well, however, have been a feature of the communities of hearers whom Mark envisages.

Much that follows from the midpoint of the gospel has to do with being a faith community. The focus shifts from such activity as healings and exorcisms to those who would belong to the community. The strict teaching about divorce and remarriage belongs here as does the story of welcoming children and a discipleship of handling wealth appropriately.

Jesus' messiahship, so central to the early tradition, is affirmed but then suppressed and in the process transformed into its opposite: the model of a serving leader, the lowly Son of Man, a model for disciples (8:27–33; 9:30–37; 10:32–45), but also ultimately a model of God, played out then in the parody of messiahship in the passion narrative where the king of the Jews is crowned with a crown of thorns and enthroned on a cross.

These subversions will to some extent be pre-Markan, but the outcome of Mark's composition in 8–15 is an acclamation of Jesus as the Messiah, Son of God, without much Jewish colouring, even when accused of being "king of the Jews". While the element of Jesus' death as vicarious is not absent, being reflected in 10:45 and the last meal (14:22–25), it is not the main focus, for already John the Baptist offered forgiveness to all (1:4) and Jesus offered it during his ministry (2:6–10). Rather Jesus is the model for disciples but ultimately also the model of how God is. Jesus is broken, only to be raised and vindicated by God, appearing to Peter and the disciples, to which belatedly Mark adds the empty tomb story explaining its late appearance through the women's silence.

Mark's model of Jesus appears also be the model of discipleship and being a faith community because it is also a model of how God is, the God of love and compassion. The values which Mark thereby espouses would find echoes in the wider world. They include the focus on human need and the suspicion of cultic and ritual laws, the emphasis

on exorcism and healing, and model of humble leadership a value not unknown among thinkers of the time. Mark stands alone in his radical re-assessment of biblical law and his refocussing hope away from Jewish aspirations.

Mark's Inspiration

The question inevitably arises: what inspired Mark's stance? In the wider world he addresses there were parallels to be found to his values on leadership and cult critique, as, for instance, in Seneca, who writes "to govern was to serve not to rule" (*Epistles* 90; similarly, 41 and on religion: 47) (Bond 2020: 153–54). Philo of Alexandria, for instance, could similarly marshal rationalistic critiques of religion from contemporaries of his world to denigrate others' religions, though not his own (*Decal.* 66–80). Mark does so as part of distancing from the presuppositions of what had been the religious context of his faith's beginnings.

Yet Mark has employed anecdotes and sayings deeply embedded in the presuppositions of that religious context, even if they now bear little weight in his composition. The issue of origins arises in particular with Mark's controversy stories where he uses anecdotes which already preserve what we have called humanist traits, not least in Jesus' quips, but also perhaps in the rationale for deeming food and purity laws relatively insignificant on the basis of very basic observations about digestion and discharge. If such anecdotes preserve the voice of Jesus, for which a strong case can be made because of their consistency and creativity, then arguably there was a strand in Jesus' teaching which could lead in Mark's direction. It will have earlier produced the flexibility to set aside circumcision and sit lightly to food laws, while not going as far as Mark. Such perspectives were deeply rooted in Israel's traditions, not least in the Psalms and in the prophets' confrontations with the cult.

There will have been no single strand of influence on Mark. Most likely the strand which belonged to the historical Jesus, mediated through those communities which had fully embraced Gentile inclusion, both Paul's communities and others, was one element, while another was the conversation in the wider world, engaged in also by some Jewish writers, namely a willingness in the light of the diversity of cultures to relativise those specific scruples and provisions which had stood for

the most part undifferentiated from those ethical commandments which reflected universal values. The ethical values embodied in the decalogue mattered for Mark, as the anecdote of the rich man and Jesus illustrates.

Mark is a model for positive yet critical engagement with the tradition which gave birth to his faith and open engagement with contemporary values in a way that could present the good news without strings attached to any culture and signal a challenge which exploring a model of faith and ultimately of God juxtaposed to a story of human failure to see. The story of failure and hope remain as a challenge to our own day, as we seek to be human community within the diversity of our cultures religious and otherwise.

Bibliography

Bond, Helen K. 2020: *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans).

Loader, William R. G. 2002: *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels* (WUNT 2.97; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997; Grand Rapids: Eerdmans).

Repschinski, Boris 2009: *Nicht aufzulösen sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den Synoptischen Evangelien* (FzB 120; Würzburg: Echter).



Анна Абрамовна Пичхадзе
(Институт русского языка им. В. В. Виноградова
Российской академии наук)

ДРЕВНЕРУССКИЙ ПЕРЕВОД «ИСТОРИИ ИУДЕЙСКОЙ ВОЙНЫ» ИОСИФА ФЛАВИЯ И ДРЕВНЕРУССКИЕ ОРИГИНАЛЬНЫЕ КНИЖНЫЕ ЖАНРЫ*

В статье рассматриваются лексические и грамматические совпадения древнерусского перевода «Истории Иудейской войны» и произведений древнерусских оригинальных книжных жанров домонгольской поры. Приводятся аргументы в пользу того, что эти совпадения обусловлены не только общностью языковой среды, но и влиянием со стороны устойчивого узуса оригинальной письменности. Перевод «Истории Иудейской войны» тем самым рассматривается как свидетель существования в домонгольский период сложившегося книжного древнерусского языка. Приводятся некоторые факты, доказывающие непосредственное влияние языка летописей на язык перевода «Истории Иудейской войны».

Ключевые слова: древнерусский книжный язык, древнерусский перевод «Истории Иудейской войны».

A. A. Pichhadze
(The V. V. Vinogradov Russian Language Institute of
the Russian Academy of Sciences)

THE OLD RUSSIAN TRANSLATION OF JOSEPHUS FLAVIUS'S *HISTORY OF THE JEWISH WAR* AND OLD RUSSIAN ORIGINAL BOOK GENRES

This article examines the lexical and grammatical coincidences between the Old East Slavic translation of Flavius Josephus's *History of the Jewish War* and the works that belong to the Old Russian original

* Статья подготовлена в ходе работы над проектом «Лингвистические параметры жанров оригинальной книжной письменности Древней Руси», поддержанным РФФИ (№ 20-012-00241).

literary genres of the Kievan period. The article argues that these coincidences are due not only to the common linguistic environment, but also to the influence of the stable Old Russian written usage. The translation of *The History of the Jewish War* is thus regarded as a witness to the existence of an established Old Russian literary language in the Kievan period. Some facts proving the direct influence of the language of the chronicles on the language of the *Jewish War* translation are given.

Keywords: Old Russian written language, Old East Slavic translation of the *Jewish War*.

Древнерусский перевод «Истории Иудейской войны», созданный не позже 1260-х гг. (по-видимому, до XIII в.), выделяется на фоне других древнерусских переводов обилием лексических и словообразовательных русизмов, а также частотностью их употребления (IIV I[1]: 26–39). Перевод «Истории Иудейской войны» (далее — ИИВ) в большем объеме отражает восточнославянский языковой узус, чем многие другие — переводные и даже оригинальные — восточнославянские произведения на церковнославянском языке (Meshcherskij 1958: 90–91). Каким был механизм проникновения восточнославянских элементов в церковнославянский перевод «Истории Иудейской войны»? Являются ли они отражением живого речевого обихода или же книжной традиции?

Не исключая первого варианта ответа на последний вопрос, нужно признать, что переводчик опирался в первую очередь на книжную традицию. Подавляющее большинство русизмов ИИВ фиксируется в произведениях древнерусских оригинальных книжных жанров: летописях, хожениях и «Слове о полку Игореве». Особенно много совпадений обнаруживается с летописями (Barsov 1887: 219–257). По большей части они относятся к двум категориям. Во-первых, это термины, так или иначе связанные с военными действиями: **пърѧ** ‘парус’, **коубара** ‘морское судно’, **десѧтьскыи** ‘начальник над десятью’, **дѣтиньць** ‘внутренняя крепость’, **ꙁасада** ‘отряд, находящийся в городе для его защиты’, **колодьникъ** ‘пленник’, **лодииникъ** ‘гребец на военной ладье’, **лоупити** ‘грабить’, **перевѣтъ** ‘измена’, **перескочьникъ** ‘перебежчик’, **прескокъ** ‘то же’, **присъпа** ‘насыпь’,

[1] Ниже текст памятника цитируется по этому изданию с указанием листов и строк Архивского хронографа.

тысѧчьскыи ‘начальник тысячи’, **становище** ‘лагерь, стан’. Во-вторых, это лексика, обозначающая социально-правовые отношения и роли: **вражьство** ‘вражда’, **вражьствовати** ‘враждовать’, **доумати** ‘совещаться’, **доумьць** ‘советник’, **извинитисѧ** ‘провиниться’, **покладывати** ‘исполнять функции постельничего’, **росваритисѧ** ‘рассориться’, **рѧдъ положити** ‘заключить договор’, **оурѧдитисѧ** ‘договориться (о мире)’, **страдати** ‘работать’, **съльба** ‘посольство’, **число** ‘дань’. Помимо перечисленных, имеются совпадения в бытовой лексике, служебных словах и др.

По приведенному списку можно заметить, что военные термины чаще имеют в ИИВ полногласные формы (**колодьникъ**, **перевѣтъ**, **перескочьникъ**), хотя есть и контрпримеры (**прескокъ**, слово встретилось 6 раз). В летописях засвидетельствованы только полногласные варианты этих слов: **колодьникъ**, **перевѣтъ**, **перескокъ**. Только в полногласной форме употребляется в ИИВ **шеломъ** (5 раз), так же обстоит дело в летописях и «Слове о полку Игореве». Если лексема имеет церковнославянские неполногласные соответствия, частотность полногласных и неполногласных форм в ИИВ и летописях сопоставима. Как правило, **порокъ** ‘стенобитное орудие’, **пороча** ‘то же’ и их производные **порочьникъ**, **порочьныи** появляются в тексте ИИВ в полногласной форме — в общей сложности 18 раз. Им противостоят **пракъ** (5 раз), **прача**, **прачьныи** и **праща** — все зафиксированы по одному разу. Древнерусским летописям известны полногласные формы **порокъ** (Новгородская I, Галицкая, Волынская летопись), **порочьныи** (Новгородская I, Галицкая летопись), а неполногласные соответствия имеются только в Галицкой летописи, составленной после перевода ИИВ и под его влиянием. Складывается впечатление, что, выбирая между полногласной и неполногласной формой, — являлся ли военный термин русизмом или имел церковнославянский коррелят, — переводчик ориентировался на древнерусский книжный узус, выбирая полногласную форму, если она обычно употреблялась в языке летописей и эпоса. Разумеется, в ИИВ, неполногласные формы более частотны, чем в летописях. Например, ИИВ знает только **ꙁабрало** ‘крепостная стена или оборонительные сооружения на ней’ и производные **ꙁабральникъ** и **ꙁабральныи**, в то время как в летописях (Повести временных лет, Киевской, Новгородской I, Галицкой и особенно Волынской) обычно фигурирует форма **ꙁабороло**, и лишь в Галицкой летописи, возникшей после ИИВ, встретилось

ꙁабрало[2]. Примечательно, что в «Слове о полку Игореве» ситуация ближе к ИИВ: здесь **ꙁабороло** употребляется однажды, **ꙁабрало** — трижды.

Возможно, еще одна лексема с полногласием появилась в ИИВ при поддержке со стороны языка летописи. В начальной части древнерусского перевода ИИВ, соответствующей первым 25 листам Архивского хронографа, 8 раз фиксируется слово **волость**, которое переводит греческое δυναστεία, ἀρχή и τοπαρχία или употребляется без греческого соответствия. Оно имеет то же значение, что и в русских летописях, — называет отдельную область, во главе которой стоит тот или иной властитель, получивший ее от правителя более высокого ранга. За пределами небольшой начальной части памятника полногласный вариант не встречается, вместо него используется слово **власть** или другие синонимы. Видимо, переводчик сначала применял летописный термин **волость**, но потом счел его недостаточно книжным и заменил синонимами, более подходящими для хронографа.

В ИИВ есть русизмы, которые употребительны не только в летописях, но и в хожениях. К их числу относится деминутив **градъкъ** ‘городок’. Продуктивный в восточнославянских диалектах уменьшительный суффикс **-ъкъ** в домонгольских текстах еще редок (Pichkhadze 1998: 480–481). Тем не менее в летописях **градъкъ** зафиксирован и как апеллятив (в Повести временных лет по Лаврентьевскому списку, в Ипатьевском ему соответствует полногласный вариант **городъкъ**), и как составная часть географического названия (SDRJA XI–XIV 2: 379). Полногласная форма **городъкъ** регулярно выступает в летописях в составе географических названий (Ibid., 358–359), апеллятив **городъкъ** — в Хожении Антония Новгородца и в Хожении Даниила игумена (многократно)[3]. Образование с общеславянским суффиксом **градьць** в летописях почти не встречается (дважды в Галицкой летописи, в контексте о построении церкви), а вариант **городьць** используется как название города — за единственным исключением (**срꙋби городци по шелонѣ** Новгородская I летопись, 126). Форма **в горо(д)цѣ**, отмеченная

[2] Прилагательное **ꙁабральныи** в Повести временных лет (PSRL I: 62) фиксируется в цитате из Притч I 20–22.

[3] Здесь и ниже данные приводятся по древнерусскому подкорпусу Национального корпуса русского языка (ruscorpora.ru), если не оговорено иное.

в Хожении Даниила, может быть образована как от **городъкъ**, так и от **городьць**. Таким образом, обычная форма уменьшительного апеллятива в хожениях — **городъкъ**, в летописях — **городъкъ** или **градъкъ**. Видимо, благодаря этому устоявшемуся употреблению в летописях и хожениях и стало возможным появление в ИИВ уменьшительного **градъкъ**, оставшегося уникальным в церковнославянской письменности.

Группа русизмов, известных летописям и хожениям, включает также названия мер длины **вьрста** и **сажень** и лексику, обозначающую пространственные характеристики объекта и его размеры. В хожениях она чрезвычайно распространена. Например, сюда относится наречие **посторонь** ‘рядом, возле’, зафиксированное, помимо ИИВ, в Хожении Антония, Суздальской и Новгородской I летописи (Sreznevskij 1893–1903 III: 1264–1265). В эту же группу входят наречия и предлоги на базе компаративов с приставками **въ-** и **въз-**: **възвыше** ‘высотой с’, **въдале** ‘на расстоянии’, **въглоубле** ‘глубиной с’, **въболе** ‘величиной с’ и т. п. (Pichkhadze 1998: 483–484). В хожениях они очень частотны, нередки и в летописях.

Еще один лексический русизм ИИВ встречается в летописях и в «Слове о полку Игореве». Это прилагательное **милыи** в значении ‘любимый’, обычно о родном человеке — отце, брате, сыне и т. п. — или в обращении к нему (SDRJA XI–XIV 4: 534; Peretts 1926: 120–121), ср.: **Ѥха же по милое своеи дочери до трехъ становъ** Киевская летопись 229а:5, *своя милыя хоти, красныя Глѣбовны, свычая и обычая* (Zaliznyak 2008: 464). В южнославянских и церковнославянских памятниках в таких контекстах используется прилагательное **драгыи** (SSJA I: 516–517; Sreznevskij 1893–1903 I: 720; SDRJA XI–XIV 3: 77).

Русизм **бебрянъ** ‘бобровый’ отмечен только в ИИВ и «Слове о полку Игореве» (Meshcherskij 1958: 104–105).

Видимо, восточнославянской грамматической особенностью является безличное употребление формы 3 л. ед. ч. **можеть** в значении ‘можно’. В ИИВ такое употребление фиксируется не меньше трех раз: **сего бо ирода не можеть нарещи стго. кровопиица и скврьна** ‘ведь этого Ирода невозможно назвать святым, кровопийцу и скверновца’ 361б2 (в христологической интерполяции), **саморѣзаніє же кромѣ єстества єсть. и вдано никомоу животноу. ни можеть ѡбрѣсти ниєдиного собою оумирающаго** ‘а самоубийство противоестественно и не дано никому из живых существ, и никого

нет, кто умирал бы благодаря самому себе' 416в8, **то мѣсто тако тепло. акы можеть и безъ ризъ ходити** 'это место такое теплое, что можно ходить без одежд' 430г1. В четвертом случае показания списков расходятся: в Архивском хронографе здесь читается **како може изискати** 'как можно выяснить' 366б5, но в Виленском хронографе — **може(м)** с выносным конечным **м**. Фиксация формы **можеть** в значении 'можно' как в христологической интерполяции, так и в основном тексте, переведенном с греческого, — лишний аргумент в пользу принадлежности интерполяций переводчику ИИВ (Meshcherskij 1958: 65)[4]. Безличное употребление формы **можеть** обнаруживается в Повести временных лет: **тѣмже и из Руси можеть ити** [**по Волзѣ**] **в Болгары и Хвалисы** 'благодаря этому и из Руси можно добираться по Волге к болгарам и хвалисам' в Лаврентьевском своде (PSRL I: 7), то же в Ипатьевском своде (4в28). Это единственный случай появления безличного **можеть** в летописях. Между тем в Хожении Даниила оно встречается довольно часто: *есть же близь от столпа, яко можеть доверечи* 'находится рядом с башней, на расстоянии броска' (PLDR 40[5]); *А отъ Въскресениа Христова до Святаа Святыхъ есть вдалѣе яко дважди дострѣлити можеть* 'А от Воскресения Христова до Святого Святых расстояние, которое можно покрыть двумя выстрелами' (PLDR 42); *От Гепсимании полѣсти есть на гороу Елеоньскую высоко велми, яко может на ню 3-жды встрѣлити едва, но до Отче нашь толко можеть въстрѣлити отъ Гепсимании* 'От Гефсимании подниматься на Елеонскую гору очень высоко, едва можно покрыть [это расстояние] тремя выстрелами, но только [расстояние] от Гефсимании до Отче наш можно покрыть выстрелом' (PLDR 46).

Другая грамматическая особенность, отмеченная в ИИВ, — наречное употребление формы вин. ед. **нощь** в значении 'ночью': **нощь же поставиша стража блюсти прилѣжно**, νύκτωρ 474в17. Такое употребление характерно для Киевской летописи: **и бы ночь пополохъ золъ** 141в13, **дроузии же ночь приѣхаша к полкомъ с полономъ** 223г33 и др., см. (Juryeva 2017: 712). Ср. в Галицкой

[4] Обсуждение вопроса о происхождении интерполяций ИИВ см. в (Alekseev 2008; Alekseev, Alekseeva 2021).

[5] Издание, подготовленное Г. М. Прохоровым, представляет собой публикацию в упрощенной орфографии списка Древнейшей редакции Хожения РНБ, Q.XVII.88, 1495 г. с восполнением лакун по другому списку Древнейшей редакции — РГБ, Рум. 335, XV–XVI вв.

и Волынской летописях, составленных позже ИИВ: **нападоша нощь на Лѧхы** Гал. 810, **и высла шоурина своего нощь** Гал. 818, **оудариша на нѣ ночь** Вол. 877.

В целом можно констатировать, что лишь небольшая часть русизмов ИИВ отмечена только в бытовых и/или юридических текстах. Подавляющее большинство, как показывает хотя бы приведенный перечень (далеко не исчерпывающий), входит в устоявшийся арсенал языковых средств, использовавшийся в древнерусских оригинальных книжных произведениях. Кажется правдоподобным, что в ИИВ попадали именно те русизмы, употребление которых было поддержано сложившейся восточнославянской книжной традицией, прежде всего летописной.

Разумеется, совпадения ИИВ с летописями, хожениями и «Словом о полку Игореве» не ограничиваются русизмами. Так, например, словосочетание **лоукъ съпрѧчи** ‘спустить тетиву лука’, кроме ИИВ (**лоукъ съпрѧженъ** 389б5), встретилось только в «Слове о полку Игореве» — как и прилагательное **бебрѧнъ**, в плаче Ярославны: *въ полѣ безводнѣ жаждею имь лучи съпряже* (Meshcherskij 1958: 104–105); ср. здесь же антонимичное *луци у нихъ напряжени* ‘луки у них натянуты’ (Zaliznyak 2008: 462). Дунайско-булгарский тюркизм **сынъ** ‘башня’ (Vasmer IV: 818), неоднократно засвидетельствованный в восточноболгарских текстах, из древнерусских памятников отмечен только в Александрии, ИИВ и Хожении Даниила, причем в ИИВ и Хожении — при описании башен Иерусалима (Meshcherskij 1958: 105–106). Н. А. Мещерский датировал перевод ИИВ XI в.[6] и считал, что Хожение испытало влияние со стороны ИИВ, но серьезных аргументов в пользу этой датировки нет и ничто не мешает предположить, что направление влияния было обратным.

Е. В. Барсов (Barsov 1887: 219–220) обратил внимание на то, что переводчик ИИВ часто по собственной инициативе вставлял в текст слово **чьсть**, а там, где греческие соответствия имеются, они обозначают пожалование, награду или приглашение на пир в качестве

---

[6] На основании упоминания печенегов и отсутствия упоминаний о половцах (Meshcherskij 1958: 108); Н. А. Мещерский считал, что в XII в. отсылка к печенегам уже была бы анахронизмом. Однако в ИИВ говорится, что ясы — потомки печенегов (в греч. Σκύθαι), т. е. печенеги появляются лишь в ретроспективе. В Киевской летописи печенеги в последний раз упоминаются под 1169 г. Что же касается половцев, то для их упоминания у переводчика просто не было повода.

почетного гостя, — те же значения фиксируются и в летописях (Stefanovich 2004: 66, 87). Как и в летописях, **чьсть** употребляется в ИИВ в сочетаниях **чьсть и слава**[7] (Barsov 1887: 219), **чьсть и дары** (Stefanovich 2004: 75). Всё это указывает на то, что понятие **чьсть** было важно для переводчика, а особенности его использования в переводе отражают современные реалии Древней Руси (Ibid., 72–73). В ИИВ, как и в летописях, в «понятии чести яснее всего просматривается материальная и социальная сторона» (Ibid., 87).

Еще одно выражение, встретившееся в ИИВ, чрезвычайно характерно для летописного дискурса — **головоу съложити**; оно, в частности, использовалось как формула в заявлении о верности князю (Stefanovich 2008: 176–180). В ИИВ существительное имеет неполногласную форму: **троудивъшеся и главоу сложивъше приносомъ** (ошибочно вместо **принесохомъ**) ‘мы принесли [еду] с трудом и риском для жизни’ 446в9 — речь идет о добытой пище в осажденном городе; древнерусскому словосочетанию в оригинале соответствует причастие κινδυνεύσαντες ‘подвергшиеся опасности, риску’. Перевод вызывает недоумение: говорящие остались живы, и выражение **главоу съложити** ‘погибнуть’ в этой ситуации кажется неуместным. Его можно объяснить только влиянием древнерусских книжных текстов, прежде всего летописей: сочетание **головоу съложити** многократно употребляется в Повести временных лет, Киевской, Суздальской, Волынской летописи. Новгородская I летопись предпочитает другие, хотя и близкие выражения: **головоу положити** (отмечено и в других летописях), **главами своими веречи**, **головою повалити**. Еще один префиксальный вариант встретился в «Слове о полку Игореве»: *съ вами, русици, хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону* (Zaliznyak 2008, 462). Из церковнославянских домонгольских памятников аналогичное сочетание зафиксировано только у Кирилла Туровского: **главы своѩ складають** (SDRJA XI–XIV 2: 319) — как и переводчик ИИВ, автор явно находился под влиянием древнерусского военного дискурса, ср. в Киевской летописи: **головы своѩ съкладаемъ. ȥа твою ч(с)ть** 172в14, **ȥа тѧ головы свои съкладываемь** 213г5[8].

[7] Это сочетание, впрочем, встречается и в церковнославянских текстах — Псалтыри, Паримейнике (SSJA IV: 902–904), Апокалипсисе (Adrianova-Peretts 1968: 68).

[8] Оба контекста повторены в Суздальской летописи (PSRL I: 345, 385).

Видимо, отражением летописного словоупотребления в ИИВ является также специфическое использование глагола **промышлѧти** с эллипсисом объекта: **тако ємоу промышлѧющю. принесоша єпистолию ѿ оуара соуⷬскаго строителѧ. ꙗко июдѣи на рать въꙁ(д)вигаютсѧ. не хотѧще быти пѡ(д) рим́скою властию. а промышлѧи** 382б19. Если для формы **промышлѧющю** можно усмотреть приблизительное соответствие в оригинале (πρὶν δὲ ὁρίσαι τι περὶ τούτων ‘прежде чем что-то решить относительно этого’), то для выражения **а промышлѧи** ‘думай, какие меры принять’ в греческом тексте никакого эквивалента нет. Точно такое же выражение находим в Киевской летописи под 1176 г.: **грабита не токмо волость всю но и цр҃кви а промышлѧите братьє**[9]. Эллиптическое употребление глагола **промышлѧти** не характерно для церковнославянских памятников, в которых он управляет самыми разнообразными дополнениями — **добро**, **благоѥ**, **съмьрть**, **моука**, **покои**, **пища**, **дѣти**, **съпасениѥ**, **прибытъкъ** и др. (SDRJA XI–XIV 9: 105–107). Напротив, в летописях в роли объекта при этом глаголе обычно выступает возвратное местоимение — **промышлѧти о собѣ** или **собѣ** (дат.). В силу того, что объект почти во всех летописных контекстах одинаков, он легко подвергается эллипсису и **промышлѧти** приобретает значение ‘принимать меры для своего спасения’. Именно в таком значении он употреблен в процитированных фразах из Киевской летописи и ИИВ, а поскольку такое употребление сложилось именно в летописном дискурсе, можно предполагать его непосредственное влияние на ИИВ.

В ИИВ есть и другие совпадения с Киевской летописью. Например, выражение **обѣдъ сильнъ** отмечено только в ИИВ 356г3 и Киевской летописи 125б15 (Peretts 1926: 76). Пассаж **и бысть видѣти ломъ копииныи. и срежтанїє мечноє** ИИВ 413в36–37, возможно, отражает прямое влияние Киевской летописи на ИИВ, ср.: **и тꙋ бѣ видити ломъ. копииныи. и ꙁвꙋкъ ѡрꙋжьныи** Киев. 204б24–27 (под 1174 г.).

Трудно не согласиться с Е. В. Барсовым: «<…> поразительное сходство перевода с Киевскою летописью показывает не только то, что тот и другая относятся к одной и той же эпохе и дружинной среде, но и то, что существовал уже тогда выработанный литературный язык, состоявший из богатого запаса технических

[9] Контекст повторен в Суздальской летописи (PSRL I: 375).

терминов, установившихся приемов, выражений и оборотов» (Barsov 1887: 255). Другими словами, перевод ИИВ оказывается свидетелем существования в домонгольский период сложившегося книжного древнерусского языка. Некоторые факты (выражения **головоу съложити**, **а промышлѧи**), вероятно, говорят о непосредственном влиянии языка летописи на язык перевода ИИВ.

Литература

Adrianova-Peretts, V. P. 1968. «Slovo o polku Igoreve» i pamyatniki russkoj literatury XI–XIII vekov [“The Lay of Igor’s Campaign” and Monuments of Russian Literature of the 11th-13th centuries]. L.: Nauka.
Адрианова-Перетц, В. П. *«Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков*. Л.: Наука.

Alekseev, A. A. 2008: [Interpolations in the Slavic version of the “Jewish War” by Josephus]. In: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 59, 63–114.
Алексеев, А. А. Интерполяции в славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия. *Труды Отдела древнерусской литературы*, 59, 63–114.

Alekseev, A. A., Alekseeva E. L. 2021: [Interpolations of the Jewish War as a style indicator]. In: *Slova, konstruktsii i teksty v istorii russkoj pis’mennosti: Sbornik statej k 70-letiyu akademika A. M. Moldovana*. SPb.-M.: Nestor-Istoriya, 501–507.
Алексеев, А. А., Алексеева Е. Л. Интерполяции Иудейской войны как стилевой индикатор. В сб.: *Слова, конструкции и тексты в истории русской письменности: Сборник статей к 70-летию академика А. М. Молдована*. СПб.-М.: Нестор-История, 501–507.

Barsov, E. V. 1887. *Slovo o polku Igoreve kak khudozhestvennyj pamyatnik Kievskoj druzhinnoj Rusi* [*The Lay of Igor’s Campaign as an artistic monument of the Kiev retinue Russia*]. Research by E. V. Barsov. T. I. M.: Universitetskaya tipografiya.
Барсов, Е. В. *Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси.* Исследование Е. В. Барсова. Т. I. М.: Университетская типография.

IIV I — *«Istoriya Iudejskoj vojny» Iosifa Flaviya: Drevnerusskij perevod* [*“History of the Jewish War” by Josephus Flavius: Old Russian translation*]. Ed. prepared by A. A. Pichkhadze, I. I. Makeeva, G. S. Barankova, A. A. Utkin. T. I. M.: YAzyki slavyanskoj kul’tury, 2004.
ИИВ I — *«История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерусский перевод*. Изд. подгот. А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. Т. I. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Juryeva, I. S. 2017: Kievskaya letopis' [Kyiv Chronicle]. Prepared by I. S. Yuryeva. M.: Izdatel'skij Dom YASK.
Юрьева, И. С. *Киевская летопись*. Изд. подгот. И. С. Юрьева. М.: Издательский Дом ЯСК.

Meshcherskij, N. A. 1958. *Istoriya Iudejskoj vojny Iosifa Flaviya v drevnerusskom perevode* [*History of the Jewish War of Josephus Flavius in Old Russian translation*]. M.-L.: Izdatel'stvo Akademii nauk USSR.
Мещерский, Н. А. *История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе*. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР.

Peretts, V. N. 1926. *K izucheniyu «Slova o polku Igoreve»* [*To the study of "The Lay of Igor's Campaign"*]. L.: Izdatel'stvo AN USSR.
Перетц, В. Н. *К изучению «Слова о полку Игореве»*. Л.: Издательство АН СССР.

Pichkhadze, A. A. 1998. [Linguistic features of Old Russian translations from Greek]. In: *Slavyanskoe yazykoznanie. XII Mezhdunarodnyj s"ezd slavistov. Krakov, 1998 g. Doklady rossijskoj delegatsii*. M.: Nauka, 475–488.
Пичхадзе, А. А. Языковые особенности древнерусских переводов с греческого. В сб.: *Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации*. М.: Наука, 475–488.

PLDR — *Pamyatniki literatury Drevnej Rusi. XII v.* [*Literary monuments of Ancient Russia. XII century*]. Compiled by and total. ed. by L. A. Dmitriev, D. S. Likhachev. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1980.
Памятники литературы Древней Руси. XII в. Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М.: Художественная литература. 1980.

PSRL I — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [*Complete collection of Russian chronicles*]. Vol. I: Lavrent'evskaya letopis'. M., 1997.
Полное собрание русских летописей. Т. I. Лаврентьевская летопись. М., 1997.

SDRJA XI–XIV — *Slovar' drevnerusskogo yazyka (XI–XIV vv.)* [*Dictionary of the Old Russian language (XI–XIV centuries)*]. Vol. 1–12. M.: Russkij yazyk; Azbukovnik, 1988–2019.
СДЯ XI–XIV — *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*. Т. 1–12. М.: Русский язык; Азбуковник, 1988–2019.

Sreznevskij, I. I. 1893–1903: *Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [*Materials for the dictionary of the Old Russian language based on written monuments*]. SPb.: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.
Срезневский, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. СПб.: Типография Императорской Академии наук.

SSJA I–IV — *Slovar' staroslavyanskogo yazyka* [*Dictionary of the Old Church

Slavonic]. Reprintnoe izdanie. T. I–IV. SPb.: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 2006 (= *Slovník jazyka staroslověnského*. I–IV. Praha, 1958–1997).

ССЯ I–IV — *Словарь старославянского языка*. Репринтное издание. Т. I–IV. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006 (= Slovník jazyka staroslověnského. I–IV. Praha, 1958–1997).

Stefanovich, P. S. 2004: [The Old Russian concept of honor in the literary monuments of pre-Mongol Rus]. In: *Drevnyaya Rus': Voprosy medievistiki*, 2 (16), 63–87.

Стефанович, П. С. Древнерусское понятие чести в памятниках литературы домонгольской Руси. *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*, 2 (16), 63–87.

Stefanovich, P. S. 2008: [The prince and the boyars: the oath of allegiance and the right to leave]. In: Gorskij, A. A., Kuchkin V. A., Lukin P. V., Stefanovich P. S. *Drevnyaya Rus'. Ocherki politicheskogo i sotsial'nogo stroya*. M.: Indrik.

Стефанович, П. С. Князь и бояре: клятва верности и право отъезда. В кн.: Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С. *Древняя Русь. Очерки политического и социального строя*. М.: Индрик.

Vasmer IV — M. Vasmer. *Ėtimologocheskiŷ slovar' russkogo yazyka* [*Etymological dictionary of the Russian language*]. Translation and additions by O. N. Trubachyov. Vol. IV: T– Yáschur (1973 [1987]). Moscow: "Progress" Publ. [2nd (as the succeeding: 3rd — 1996, 4th — 2004) "stereotype" (but in fact corrected and augmented) ed.].

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Перевод и дополнения О. Н. Трубачева. Т. IV: Т– Ящур (1973 [1987]). М.: Прогресс [2-е (и последующие: 3-е — 1996, 4-е — 2004) «стереотипное» (но фактически испр. и доп.) изд.].

Zaliznyak, A. A. 2008. *«Slovo o polku Igoreve»: vzglyad lingvista* [*"The Lay of Igor's Campaign": A Linguist's View*]. M.: Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi.

Зализняк, А. А. *«Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста*. М.: Рукописные памятники Древней Руси.



Hans Klein
(Sibiu University)

DIE HIMMELFAHRT DES KREUZES VERSUCH, EINE UNGEWÖHNLICHE AUSSAGE IM PETRUSEVANGELIUM ZU VERSTEHEN

Die vorliegende Untersuchung versucht nachzuzeichnen, wie es zur Vorstellung kam, dass das Kreuz dem Auferstandenen bei seiner Auffahrt zum Himmel nachfolgt, wie es im Petrusevangelium dargestellt wird. Da es bestätigt, dass Jesus in der Unterwelt verkündigt hat, ergibt sich, dass es Jesus begleitet hat. Die Paralleltexte aus dem NT und der frühen Kirchengeschichte zeigen, dass das Kreuz bei der Parusie Jesus vorangehen wird, wie es ihm bei der Auferstehung und der folgenden Verherrlichung nachfolgt. Es ist das Zeichen, an dem er erkannt wird. Wahrscheinlich liegt diesem Denken die Gepflogenheit der Missionare zugrunde, die das Kreuz in ihrem Verkündigungsdienst vor sich trugen. Zur Erklärung werden Texte aus dem Neuen Testament und aus dem 2. Jahrhundert herangezogen.

Keywords: Auferstehung, Himmelfahrt, redendes Kreuz, Predigt im Hades.

H. Klein
(Sibiu University)

THE ASCENSION OF THE CROSS. TRYING TO UNDERSTAND AN UNUSUAL STATEMENT IN THE GOSPEL OF PETER

This inquiry, entitled “The Ascension of the Cross”, endeavours to explain how the assumption that the cross follows the Risen on his ascension to heaven, as it is rendered in the Gospel of Peter, came about. It confirmed that Jesus proclaimed the Gospel in the underworld, so it is assumed that the cross went with him. The parallel texts of the New Testament and early church history assert that the cross will precede Jesus in his coming from heaven and follows him in the resurrection and the following glory. It is the sign with which he is acknowledged. It is possible that the habit of bearing the cross

before them by missionaries is rooted in this idea. The explanation makes use of texts from the New Testament and from the 2nd century.

Keywords: resurrection, ascension, the speaking cross, preaching in Hades.

In dem vermutlich in der Mitte des 2. Jahrhunderts n.Chr. entstandenen Petrusevangelium (fortan PE) (Vinzenz, Nicklas 2012: 691)[1] wird im Zusammenhang der Auferstehung Jesu und seiner Aufnahme in den Himmel auch erzählt, dass das Kreuz ihm zum Himmel folgte. Was soll diese ungewöhnliche Aussage, die auch voraussetzt, dass das Kreuz mit Jesus in der Unterwelt war und jetzt mit ihm zum Himmel aufstieg? Ich glaube, es lohnt sich, dieser Frage nachzugehen. Der entsprechende Text lautet:

> IX 35 In der Nacht aber, in welcher der Herrentag anbrach, als die Soldaten jeweils zu zweit Wache standen, erschien eine laute Stimme im Himmel, 36 und sie sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer in großem Lichtglanz von dort herabsteigen und sich dem Grab nähern. 37 Jener Stein aber, der vor die Tür gebracht war, kam von selbst ins Rollen und wich zur Seite, und das Grab öffnete sich, und beide Jünglinge traten ein.
>
> X 38 Als das nun jene Soldaten sahen, weckten sie den Centurio und die Ältesten — denn auch diese waren da geblieben zum Wachen — 39 und während sie noch erzählten, was sie gesehen hatten, sahen sie aus dem Grab drei Männer wieder herauskommen und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen 40 und das Haupt der zwei bis zum Himmel reichen, dasjenige, des von ihnen Geführten, aber die Himmel überragen. Und sie hörten eine Stimme aus dem Himmel rufen: „Hast du den Entschlafenen gepredigt?" 42 Und die Antwort lautete vom Kreuz her: „Ja."[2]

Dieser Text setzt die Darstellung des Matthäusevangeliums (Mt 28, 2–4) voraus[3], wonach Soldaten von Pilatus als Wächter bestellt wurden, die darauf achten sollten, dass das Grab Jesu so bleibt, wie es nach

[1] Vgl. (Lührmann 2000: 75) „spätestens die Mitte des 2. Jh."

[2] Text nach (Lührmann 2000: 88f) unter Berücksichtigung des griechischen Textes.

[3] (Köster 1984: 1525f) rechnet damit, dass der Auferstehungsbericht des PE aus einer sehr alten Tradition stamme, und dass in diese Mt 28, 2–4 eingebaut worden sei, vgl. (Köster 1980: 599). Am wahrscheinlichsten bleibt „die häufig vertretene Annahme der Abhängigkeit des Petrusevangeliums von den kanonischen Evangelien", vgl. (Vinzent, Niklas 2012: 689).

dem Begräbnis von Josef von Arimatäa geblieben war. Sie erleben die „Auferstehung“ Jesu gewissermaßen als unabhängige Zeugen, die aber auf den späteren Befehl darüber nicht berichten sollen (PE XI 49). Das ist in PE gegenüber dem Bericht des Matthäus (Mt 28,11–15) geändert[4]. Die zu besprechende Fortsetzung beschreibt sodann den Vorgang bei der „Auferstehung“ in einer eigentümlichen Weise, die weit über das hinausgeht, was Matthäus berichtet.

1. Die laute Stimme

Eingeleitet werden die Ereignisse mit dem Bericht über den Schall einer „lauten Stimme“, die vom Himmel kommt. Wichtig für das Verständnis dieser Aussage ist jene in Apk 1,10.12f. Der Schreiber hört „eine laute Stimme, wie von einer Posaune… und wie ich mich umwandte, sah ich… der war einem Menschensohn gleich.“[5] Es ist der Menschensohn (Bousset 1966a: 193), der Auferstandene, wie V.19 zeigt. Dies ergibt: Mit „laute Stimme“ wird der Schall aus der Himmelswelt angegeben, eine Stimme, ein Schall, die/der ein Ereignis vom Himmel her hervorruft. Man kann dabei auch an 1Thess 4,16 oder 1Kor 15,52 denken: Beim Schall der Posaune stehen die Toten auf. Das PE beschränkt sich darauf, festzustellen, dass der Stein am Grab sich von der Öffnung fortbewegte (PE IX 37). Man kann fragen, ob es die Stimme Gottes oder die eines Engels[6] ist. Gemeint ist wohl die mächtige Stimme des Himmels, die die Auferstehung einleitet. Nach Joh 11,43 schreit Jesus mit lauter Stimme: „Lazarus komm heraus“. Auch hier ist „laute Stimme“ die Stimme der Himmelswelt, die Tote auferweckt. Nach Joh 5,28 „werden alle in den Gräbern seine Stimme hören“. Der 4. Evangelist übernimmt offensichtlich eine Redeweise der Tradition von der Auferweckung der Toten und überträgt die „laute“

[4] Ein sogfältiger Vergleich zwischen der Darstellung der Auferstehung Jesu in Mt 28 und der in PE findet sich bei (Nicklas 2020b: 189).

[5] Der Schreiber nimmt mit dieser Wendung wohl Ez 3,12 auf: „Ich hörte den Schall (die Stimme) eines gewaltigen Bebens.“ Aber er lässt wohl bewusst das Beben weg. Der Auferstandene ist „menschlicher als der Gott des Ezechiel“. (Nicklas 2020a: 167) macht darauf aufmerksam, dass die Vision am Herrentag (vgl. Apk 1,10). PE XII 50 nennt den Auferstehungstag auch „Herrentag“. Die Parallele ist also noch näher.

[6] Zur „Stimme vom Himmel“ als Stimme Gottes vgl. (Bousset 1966b: 315) mit Anm. 4.

Stimme auf Jesus, der Tote auferweckt. In PE bleibt es Stimme des Himmels. Sollte damit die Stimme Gottes gemeint sein, hat PE bewusst die Nennung Gottes vermieden und mit „Himmel“ ersetzt, wie Matthäus an den meisten Stellen seines Evangeliums von der „Himmelsherrschaft“ nicht von der Gottesherrschaft spricht.

Vorausgesetzt ist, dass der ins Grab gelegte Gekreuzigte den Schall hört und „aufsteht“. Aber es wird nicht ausgesprochen. Das PE vermeidet das Wort „Auferstehung“ an dieser Stelle. Er beschreibt nicht die „Auferstehung“, die ist vorausgesetzt, sondern die Erhöhung Jesu[7]. Erst im Zusammenhang mit dem Besuch der Frauen am Grab sagt der Engel, in deutlicher Variation gegenüber Mt 28,5f; Mk 16,6: „Wen sucht ihr? Etwa jenen Gekreuzigten? Er ist nicht hier. Er ist auferstanden und weg gegangen…dahin, woher er gesandt wurde“ (PE XIII 55).

2. Auferstehung und Verwandlung

Vom Himmel steigen zwei Männer herab und gehen ins Grab. Es sind nicht Mose und Elia, wie man von Mk 9,4 par denken könnte[8]. Es sind zwei Gottesboten, Engel (Heldermann 1992: 2335). Sie kommen heraus mit einem dritten, von dem gesagt wird, dass sie ihn „stützen“. Man kann verstehen, dass sie ihm aufhelfen, weil er zu schwach ist[9]. Das griechische Wort *hyporthoo* (u(porqo/w) meint üblicherweise „von unten aufrichten“[10]. Im Hintergrund steht, dass sie ihn der Macht des Hades entreißen[11]. Das wird hier nicht gesagt. Man kann natürlich auch annehmen, dass sie das aus Ehrerbietung tun, ihm ein Ehrengeleit geben (Heldermann 1992: 2335)[12]. Zumindest Asc. Jes. 3,16 hat die Sache als

[7] (Nicklas 2020a: 169) spricht davon, dass die Auferstehung so ausführlich, wie sonst nirgends beschrieben wird. Gemeint ist wahrscheinlich nicht der Auferstehungsvorgang, sondern das ganze Geschehen darum herum. Nicklas zählt sogar den Gang in die Unterwelt dazu, denn er meint, dass der Auferstandene hin gegangen sei (S. 175).

[8] So richtig (Michaelis 1956: 60; Nicklas 2020a: 168).

[9] N. Walter, Schilderung, 423.

[10] (Passow 1852 II/1: 2152; Bauer, Aland 1988: 1687): „stützen“.

[11] (Nicklas 2020b: 190) weist auf mehrere antike Parallelen hin, darunter die Rückbringung der Alkestis durch Herakles, Euripides, Alkestis, 743–744.

[12] Mit Hinweis auf Herm. vis.1,4,3. Dort greifen die zwei Männer der Prophetin unter die Arme. Vgl. (Brox 1991: 92) „Das Stützen ist eine „Zeremonie der Ehrerbietung“ im Sinne des Geleits.

Ehrerbietung verstanden[13]. Die beiden Engel holen den Auferstandenen ab (Michaelis 1956: 60)[14]. Sie bilden eine Escorte (Nicklas 2020a: 170). Dabei geschieht die Verwandlung. Sie wird nicht beschrieben, sondern bloß in dem Vermerk angedeutet, dass sein Haupt den Himmel überstieg, während das der beiden Männer bis zum Himmel reichte (X 40). Er wird in den Himmel der Himmel aufgenommen. Der Engel am Grab wird den Frauen sagen, dass er hinging, „woher er gesandt wurde" (XIII 55). Wir würden heute sagen: „in die Ewigkeit".

3. Die Antwort vom Kreuz

Die nächste Stimme aus dem Himmel fragt: „Hast du den Entschlafenen gepredigt?" (EP X 41). Die Antwort kommt erstaunlicherweise vom Kreuz. Es kann reden. Er ist das Identitätszeichen des Erhöhten. Es ist gleichzeitig Zeuge der Predigt des Gekreuzigten und Bestatteten in der Unterwelt. Es ist also in der Unterwelt mit dabei gewesen. Dass es mit in den Himmel aufgenommen wird, wird nicht gesagt[15].

Um die ungewöhnliche Aussage in EP X 39 hinsichtlich des Kreuzes zu verstehen, wird man zunächst Ep.Apost. 16 und Apk. Petr. 1 heranziehen, Texte die etwa in derselben Zeit entstanden sind. In beiden Texten ist davon die Rede, dass bei der Parusie dem Menschensohn das Kreuz vorangeht[16]. Wörtlich heißt es in Apk. Petr. 1: „Indem mein Kreuz vor meinem Angesicht vorhergeht" (Maurer,

---

[13] Die christliche Erweiterung der jüdischen Apokalypse, Ascensio Jesaiae, in 3,13–5,1 aus dem 2. Jh., vgl. (Flemming, Duensing 1964 II: 454), hält in 3,16 fest: „und dass der Engel des Hl. Geistes und Michael, der Oberste der heiligen Engel am dritten Tage sein Grab öffnen werden und dass der Geliebte auf ihren Schultern sitzend hervortreten und seine zwölf Jünger aussenden wird." Zu dieser Parallele vgl. noch (Nicklas 2020b: 190). In Herm. sim 9, erheben die Engel Christus auf einem Stuhl (Thron).

[14] Mit dem Vermerk, dass damit bezeugt werden, soll, dass Jesus „ soeben auferstanden ist und das Grab erstmalig verlässt."

[15] Wie sich der Schreiber dies Kreuz vorgestellt hat, wird man nicht herausbekommen. Es soll jedenfalls für das an der Richtstätte stehen, dürfte aber als Sinnbild der Kreuzigung, bzw. des Gekreuzigten gemeint gewesen sein (V.41). Es ist Erkennungszeichen. Der am Himmel Erscheinende, die Arme ausbreitende kann das Kreuz abbilden und gleichweise mit sich tragen.

[16] So wird es auch in der späten christlich redigierten Elia-Apokalypse (? 3–4 Jh?) 31,4 gesehen. Vgl. (Schrage 1989: 251).

Duensing 1964: 472)[17] und in der Ep.Apost. 16: „Während ich auf den Flügeln der Wolke getragen werde im Glanz und indem mein Kreuz vor mir hergeht, werde ich auf die Erde kommen, zu richten die Lebenden und die Toten.“[18] Beide Texte haben Mt 24,30 vor Augen. Dort ist davon die Rede, „dass das Zeichen Menschsohnes am Himmel erscheinen wird … und alle Geschlechter auf Erden werden den Menschensohn kommen sehen auf den Wolken des Himmels…“

Es ist umstritten, worin „das Zeichen des Menschsohnes“ im Verständnis des Matthäus besteht. Es ist dort ein „erschreckendes“ (Gnilka 1988: 330) oder bedrohliches Zeichen“, die Menschen werden wehklagen. Unabhängig davon, wie diese Aussagen im Sinne des Matthäus verstanden werden kann, ist eindeutig, dass es sich um zweierlei Dinge handelt: das Erscheinen des Zeichens und das Kommen des Menschensohnes[19], auch wenn man sie zusammen sehen kann[20]. Ep. Apost 16 und Apk.Petr. 1 haben die beiden Dinge auseinander gehalten und herausgelesen, dass das Kreuz vorangeht. Das Wehklagen der Menschen wurde in der Ep.Apost. auf das Endgericht bezogen, durchaus von Mt 24,30 ableitbar, auch wenn vom Gericht erst in Mt 25,31 gesprochen wird.

Wahrscheinlich ist diese Tradition schon in Did 16,6 vorausgesetzt, wo innerhalb einer Beschreibung der Erdereignisse gesagt wird: „Zuerst das Zeichen der Ausspannung am Himmel, danach das Zeichen

---

[17] Der Text kann auf die Zeit um 130 n. Chr. datiert werden, vgl. (Heldermann 1992: 2331).

[18] Text nach (Müller 1990: 214). Die Schrift wird dort (s, 207) auf Mitte des 2.Jh.n. Chr. angesetzt.

[19] Betont ausgesprochen von (Zahn 1922: 671): „…eine Erscheinung am Himmel, welche von allen Menschen als unzweideutiges Zeichen des kommenden Menschensohnes erkannt wird und die persönliche Erscheinung…“ Ob sich Matthäus genauere Vorstellungen gemacht hat, wissen wir nicht. Dem Nachdenkenden kann es nur das Kreuzeszeichen sein.

[20] Das tut (Luz 1997 I/3: 435): „nichts anderes als der Menschensohn selbst“. Aber woran ist er erkennbar? Ähnlich (Sand 1986: 490): Zeichen und Menschensohn sind identisch. Schon E. Schweizer (1973: 297) hatte festgehalten: Das Zeichen könnte nach V.3 und 12,29 der Menschensohn selber sein, aber der Menschensohn wird erst später erwähnt. S. 298: Matthäus will sagen „dass die Fahne des Messias aufgepflanzt und die Posaune geblasen wird“. Mir scheint, dass die Vorstellung in diesen Texten schwankt. Einerseits ist damit ein reales Kreuz gemeint, das dieser Kommende vor sich trägt, andererseits bildet er es selbst, vielleicht verschmilzt er auch mit diesem durch die Ausbreitung der Hände.

des Trompetenstoßes und das dritte die Auferstehung der Toten." Die Aussage „Ausspannung der Himmel" dürfte die Ausbreitung der beiden Arme und Hände, also das Kreuz meinen[21]. Dafür spricht Barn 12,4, wo in einer Textzusammenstellung über das Kreuz (12, 1–7) gesagt wird: „Den ganzen Tag breite ich meine Hände aus gegen ein Volk, das ungehorsam ist und das meinem gerechten Weg widerspricht." Dort werden die ausgestreckten Hände von Jes 65, 2 auf das Kreuz Christi bezogen (Prostmeier 1999: 438)[22]. In beiden Fällen sind der Erscheinende und das Kreuz identisch. Dies gilt auch für eine Aussage aus den Oden Salomos 27, 1: „Denn das Ausbreiten meiner Hände ist sein Zeichen, und mein Ausstrecken ist das aufgerichtete Holz."[23] Über die Aussage in EP X 39, hinausgehend wird in Sibylle 6, 20 sogar gesagt, dass das Kreuz selbst sich von der Erde entfernt: „O du gepriesenes Holz, auf dem ausgestreckt war der Herrgott. Nicht mehr birgt dich die Erde, am Firmament erscheinst du."[24] In EP X 40. 42 fährt das Kreuz zum Himmel hin, aber ob es das Firmament überschreitet, bleibt offen. Es antwortet, weil „das Haupt bereits das Firmament überschritten hat (Heldermann 1992: 2334). Möglicherweise ist daran gedacht, dass es dort haften bleibt, von wo her es der Menschensohn bei seinem Kommen mitnimmt und mit ihm am Himmel erscheint. Von da her bekommt auch die Tatsache Sinn, dass das Kreuz über die Predigt in der Unterwelt berichtet. Es bleibt am Firmament, während der Erhöhte dieses überschreitet[25]. Vielleicht ist daran gedacht, dass es die Antwort gibt, weil es der Erde noch näher ist als der Erhöhte. Die Aussage zeigt aber auch, dass der jetzt Erhöhte bei den Toten mit dem Kreuz war. Es war bei der Predigt mitanwesend. Vorausgesetzt ist, dass das Kreuz

[21] (Niederwimmer 1989: 265–267). Er setzt (S. 79) die Didache um 120 n. Chr. an. Nach (Schweizer 1973: 297), ist diese Deutung nicht richtig. Nach ihm ist das Zeichen der Ausbreitung in Did 16,6 wahrscheinlich die „Aufrollung der Himmel", kaum die ausgebreiteten Arme des am Kreuz Hängenden.

[22] Der Brief ist nach (Vielhauer 1975: 611), um 130–140 n-Chr. anzusetzen.

[23] Text bei (Bauer 1964: 608). Gleichlautend ist die Aussage in Ode 42,1b.2a. Die Oden Salomos dürften in die Mitte des 2. Jh. zu datieren sein, vgl. (Vielhauer 1975: 751).

[24] Text bei (Kurfess 1964: 510). Er setzt (S. 501) diesen Text in die Zeit um 150 n.Chr. an.

[25] Denkbar wäre freilich, dass es auch in den Himmel aufgenommen wird, was nicht gesagt wird. Jedenfalls steht es Jesus zur Verfügung, weil er es für die Parusie braucht, vgl. (Nicklas 2020a: 174).

den Gekreuzigten bei seiner Predigttätigkeit begleitet. Möglicherweise kommt diese Vorstellung von christlichen Missionaren, oder geistlichen Amtsträgern, die das Kreuz als Markenzeichen ihrer Verkündigung vor sich her oder auf der Brust getragen haben. Die Tatsache, dass bereits Clemens von Alexandrien (Stromata 2,79,5) im Wort vom Kreuztragen in Lk 14,27 das Wort „Kreuz" durch „Zeichen" ersetzt (Dinkler 1967: 44), könnte in diese Richtung weisen. Es war jedenfalls bei der Predigt an die Verstorbenen dabei und kann dies bezeugen.

4. Die Predigt an die Toten

Die Predigt an die Toten geht wahrscheinlich auf die Aussagen in 1Petr 4,6 zurück[26]. Das PE dürfte diese Schrift gekannt haben, zumal sie als von Petrus geschrieben galt. Die Vorstellung von einer Fahrt in die Unterwelt, die in 1Petr und dann auch in PE X 41 vorausgesetzt ist, geht auf ältere Quellen zurück. Zur Zeit des Neuen Testaments ist von Henoch die Rede, der in die Unterwelt geht und der Sintflutgeneration ihre Verlorenheit kundtut (äHen 6–16). Der Mythus von der Reise in die Unterwelt ist aber gemeinorientalisch und darum sehr bekannt gewesen[27]. Die in diesem Zusammenhang erhaltenen Aussagen in 1Petr 3,19f und 4.6, die kerygmatischen Charakter haben (Goppelt 1978: 276), haben eine bedeutsame Nachgeschichte in der Alten Kirche gehabt[28]. Wichtig ist, dass in EP X 41 nur noch von der Predigt an die Toten die Rede ist[29]. Die dahinter stehende Frage ist, ob diejenigen, die keine Gelegenheit hatten, das Evangelium zu hören, „die vorher mit der

[26] Mit der Aussage Jesu am Kreuz in Lk 23,43 „heute wirst du mit mir in Paradiese sein" lässt sie sich schwerlich zusammensehen. Auch zu Eph 4,9 lässt sich kaum eine Beziehung herstellen, wiewohl dies im Laufe der Kirchengeschichte oft geschehen ist, vgl. (Schlier 1957: 192) mit Anm. 4. J. Gnilka (1977: 209) betont: „Die Vorstellung von einer Höllenfahrt passt nicht zu dem im Brief vorausgesetzten Weltbild," Ähnlich (Luz 1997: 155): „Der Herrschaftsbereich des Teufels (befindet) sich in den unteren Luftregionen", nicht in der Unterwelt. Der in Eph 4,9 genannte „Abstieg" Christi bezieht sich auf die Inkarnation, vgl. (Sellin 2008: 336). Parallel zu PE X 40 ist in Eph 4,10 der Gedanke eines Raumes „über dem Himmel", bzw. „über alle Himmel" bezeichnet.

[27] Die entsprechenden religionsgeschichtlichen Parallelen sind bei (Windisch 1951: 71) und (Schrage 1980: 107) angegeben. Sie müssen hier nicht wiederholt werden.

[28] Darüber berichtet ausführlich (Brox 1979: 182–189).

[29] Das betont L. Goppelt (1978: 235f).

Heilsbotschaft nicht konfrontiert worden waren“ (Schrage 1980: 111), verloren sind. Die Aussage ist: Sie sind nicht verloren; sie haben bei der Reise des Gekreuzigten in die Unterwelt seine Predigt gehört und haben damit dieselbe Chance wie die jetzt Lebenden bekommen.

Literatur

Bauer, Walter 1964: Die Oden Salomos. In: Schneemelcher, Wilhelm. *Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen, 576–615.

Bauer, Walter, Aland, Kurt und Barbara 1988: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin New York.

Bousset, Wilhelm 1966a: Die Offenbarung des Johannes. In: *KEK*, 16, Göttingen, 193.

Bousset, Wilhelm 1966b: *Die Religion des Judentums im hellenistischen Zeitalter*. In: *HNT*, 21, Tübingen.

Bousset, Wilhelm, Kyrios Christos 1967: *Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Göttingen.

Brox, Norbert 1979: Der erste Petrusbrief. In: *EKK*, XXI. Zürich Einsiedeln Köln und Neukirchen Vluyn.

Brox, Norbert 1991: Der Hirt des Hermas. In: *KAV*, 7, Göttingen.

Dinkler, Erich 1967: *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*. Tübingen.

Flemming, J., Duensing H. 1964: Die Himmelfahrt des Jesaja. In: Schneemelcher W. *Neutestamentlich Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen, 454–468.

Gnilka, Joachim 1977: Der Epheserbrief. In: *HThK*, X/2. Freiburg-Basel-Wien.

Gnilka, Joachim 1988: Das Matthäusevangelium 2. Teil. In: *HThK*, I/1. Freiburg-Basel-Wien.

Goppelt, Leonhard 1978: Der erste Petrusbrief. In: *KEK*, 12/1. Göttingen.

Heldermann, Jan 1992: Die Engel bei der Auferstehung und das lebendige Kreuz. Mk 6,3 in k., einem Vergleich unterzogen. In: T. van Segebroeck u.a. (Hg.) *The Four Gospels* (BETL 100), FS F. Neyrinck III, Leuven, 2321–2342.

Köster, Helmut 1980: *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Berlin-New York.

Köster Helmut 1984: Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur. In: *ANRW*, II 25, 2, Berlin, 1463–1542.

Kurfess, A. 1964: Christliche Sibyllinen. In: Schneemelcher Wilhelm, *Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen, 498–522.

Lührmann, Dieter 2000: Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache. In: *MThSt*, 59. Marburg.

Luz, Ulrich 1997: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1, 18–25). In: *EKK*, I/3, Zürich Düsseldorf und Neukirchen-Vluyn.

Luz, Ulrich 1998: Der Epheserbrief. In: J.Becker/ U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, NTD 8/1. Göttingen, 107–180.

Maurer, Christian, Duensig H. 1964: Die Offenbarung des Petrus. In: Schneemelcher Wilhelm. *Die Apokryphen II. Apostolischer Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen, 468–683.

Michaelis, Wilhelm 1956: *Die apokryphen Schriften des Neuen Testaments*. Bremen.

Müller, C., Detlef G. 1990: Epistula Apostolorum. In: Schneemelcher Wilhelm. *Die Apokryphen I. Evangelien*. Tübingen, 205–233.

Nicklas, Tobias 2020a: Resurrection in the Gospel of Peter. In: Ders., *Studien zum Petrusevangelium*, WUNT 453. Tübingen, 163–176.

Nicklas, Tobias 2020b: Angels in Early Christian Narratives of Jesus. Canonical and Apocryphal Texts. In: Ders., *Studien zum Petrusevangelium*, WUNT 453. Tübingen, 177–193.

Niederwimmer, Kurt 1989: Die Didache. In: *KAV*, 1. Göttingen.

Passow, Friedrich 1852: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, II/1. Leipzig.

Prostmeier, Ferdinand, B. 1999: Der Barnabasbrief. In: *KAV*, 8, Göttingen.

Sand, Alexander 1986: *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg.

Schlier, Heinrich 1957: *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*. Düsselborf.

Schrage, Wolfgang 1980: Der erste Petrusbrief. In: H. Balz, W. Schrage. *Die Briefe an Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10, Göttingen, 60–121.

Schrage, Wolfgang 1989: Die Elia-Apokalypse. In: *JSHRZ*, V/3, Gütersloh.

Schweizer, Eduard 1973: Das Evangelium nach Matthäus. In: *NTD*, 2. Göttingen.

Sellin, Gerhard 2008: Der Epheserbrief. In: *KEK*, 8. Göttingen.

Vielhauer, Philipp 1975: *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter*. Berlin-New York.

Vinzent, Markus, Nicklas, Tobias 2012: Das Petrusevangelium. In: C. Marschkies, J. Schröter (Hgg.). *Antike christliche Apokryphen in deutscher Sprache, I. Evangelien und Verwandtes*, Tübingen, 583–695.

Windisch, Hans 1951: Die katholischen Briefe. In: *HNT*, 15. Tübingen.

Zahn, Theodor 1922: Das Evangelium des Matthäus. In: *KNT*, 1. Leipzig.



Вадим Евгеньевич Витковский
(Берлинский университет имени Гумбольдта)

ЕЩЕ РАЗ О ФЕВДЕ И ИУДЕ ГАЛИЛЕЯНИНЕ (ДЕЯН 5:36–39)

Сравнительный анализ текстов Луки в Деян 5 и Лк 19–20 показывает, что рассказ Гамалиила об иудейских «мессианских претендентах», о которых говорится в Деян 5:36–37, имеет не тот смысл, какой приписывается ему обычно. Речь идет не о двух более или менее произвольно выбранных примерах из «современной истории» Иудеи, а об определенной последовательности упоминания двух как будто бы связанных друг с другом персонажей. Февда и Иуда Галилеянин, то есть те двое, о которых говорится в Деян 5, оказываются негативным соответствием Иоанну Крестителю и Иисусу Христу.

Ключевые слова: Книга Деяний, Иосиф Флавий, Иоанн Креститель и Иисус Христос, Февда, Иуда Галилеянин, Евангелие от Луки, Дилогия Луки, гипертекст, перенос элементов.

V. Wittkowsky
(Humboldt-Universität zu Berlin)

THEUDAS AND JUDAS THE GALILEAN ONCE MORE (ACTS 5:36–39)

Comparative analysis of Lukan texts in Acts 5 and Luke 19–20 shows that Gamaliel’s account of the Jewish “messianic claimants” referred to in Acts 5:36–37 does not have the meaning that is usually attributed to it. It is not about two more or less randomly chosen examples from the “modern history” of Judea, but about a certain sequence of two characters, seemingly related to each other. Theudas and Judas of Galilee, the two mentioned in Acts 5, turn out to bear a negative correspondence to John the Baptist and Jesus Christ.

Keywords: Book of Acts, Flavius Josephus, John the Baptist and Jesus Christ, Theudas, Judas of Galilee, Gospel of Luke, Luke-Acts, hypertext, transfer of elements.

В Книге Деяний апостолов есть сцена (Деян 5:34–40), в которой иерусалимский фарисей Гамалиил[1] выступает на заседании синедриона с предложением отпустить арестованных апостолов, чтобы не оказаться в роли «богоборцев» (θεομάχοι). Содержащиеся в этом эпизоде исторические указания уже давно наводили исследователей Нового Завета на мысль, что здесь имеется некая связь с сообщением иудейского писателя Иосифа Флавия в 20-й книге его трактата «Иудейские древности» (Ant. 20.97–102). Именно сравнение этих двух текстов использовалось при попытках понять, пользовался ли Евангелист Лука, бывший автором Книги Деяний, книгами Иосифа Флавия, причем отсюда черпали аргументы как сторонники точки зрения, что он это делал, так и ее противники[2]. Наиболее известный — впрочем, сейчас скорее забытый — спор по этому поводу вели в 70-е гг. XIX в. два знатока первохристианства и современного ему иудаизма Генрих Юлиус Гольцман (1832–1910) и Эмиль Шюрер (1844–1910).

Прежде чем изложить новые аргументы в пользу зависимости Луки от Иосифа Флавия, приведем оба текста в русском переводе с приложением греческих оригиналов.

Деян 5:34–40

Некий фарисей в синедрионе по имени Гамалиил, законоучитель, чтимый всем народом, встал и велел на короткое время вывести этих людей (апостолов), 35 а им (членам синедриона) сказал: Мужи-израильтяне, будьте осторожны, (подумайте,) что вы собираетесь сделать с этими людьми. 36 Ибо перед этими днями восстал Февда, называя себя кем-то великим, и пристало к нему около четырехсот человек. Он был убит, и все, кто слушались его, разбежались и исчезли. 37 После него во время переписи восстал Иуда Галилеянин и увлек за собой народ. Он также погиб, и все, которые слушались его, рассеялись. 38 И ныне я говорю вам: отстаньте от этих людей и отпустите их. Ибо если это намерение или это дело от людей, то оно разрушится, 39 а если от Бога, то вы не сможете разрушить его, и как бы не оказаться вам еще и богоборцами. Они послушались его 40 и, позвав апостолов, побили их, запретили им говорить во имя Иисуса и отпустили.

[1] Согласно сообщению той же книги (Деян 22:3), он был учителем будущего апостола Павла.

[2] Об использовании Лукой текстов Иосифа Флавия см. также мою недавнюю публикацию Wittkowsky 2019.

34 ἀναστὰς δέ τις ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ, ἐκέλευσεν ἔξω βραχὺ τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι 35 εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· ἄνδρες Ἰσραηλῖται, προσέχετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τί μέλλετε πράσσειν. 36 πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων· ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν. 37 μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν. 38 καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν, ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς· ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται, 39 εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. ἐπείσθησαν δὲ αὐτῷ 40 καὶ προσκαλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἀπέλυσαν.

И. Д. 20.97–102

Когда Фад был наместником Иудеи, некий обманщик Февда уговорил огромную толпу народа взять с собой имущество и пойти за ним к реке Иордану. Он называл себя пророком и заявил, что прикажет реке расступиться и она легко пропустит их. 98 Такими словами он ввел в заблуждение многих. Однако Фад не допустил их до этого безумия, но выслал против них конный отряд, который неожиданно напал на них, многих из них перебил и многих захватил живыми, самому же Февде, взятому в плен, отрубили голову и отвезли ее в Иерусалим. 99 Это было всё, что случилось у иудеев во времена наместничества Куспия Фада.

100 Преемником Фада стал Тиберий Александр, сын александрийского алабарха Александра, который выдавался среди своих сограждан[3] как знатностью происхождения, так и богатством. В сравнении со своим сыном он (алабарх) отличался также и благочестием, тогда как тот не оставался верен древним обычаям. 101 В это же самое время случился в Иудее и тот большой голод, когда царица Елена на большие деньги закупила хлеба в Египте и раздала его нуждавшимся, о чем я говорил ранее. 102 Тогда же были казнены Иаков и Симон, сыновья Иуды Галилеянина, который, как мы уже сообщали, во время иудейской переписи[4] Квириния возбудил народ к отпадению от римлян. Александр велел их распять.

[3] Другой вариант перевода: «современников».

[4] Буквально: «оценки».

97 Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ Θευδᾶς ὀνόματι πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ: προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔχειν ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν. 98 καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φᾶδος, ἀλλ᾽ ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ᾽ αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλεν, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν, αὐτὸν δὲ τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα. 99 τὰ μὲν οὖν συμβάντα τοῖς Ἰουδαίοις κατὰ τοὺς Κουσπίου Φάδου τῆς ἐπιτροπῆς χρόνους ταῦτ᾽ ἐγένετο.

100 Ἦλθε δὲ Φάδῳ διάδοχος Τιβέριος Ἀλέξανδρος Ἀλεξάνδρου παῖς τοῦ καὶ ἀλαβαρχήσαντος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσαντος τῶν ἐκεῖ καθ᾽ αὐτόν. διήνεγκε καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ τοῦ παιδὸς Ἀλεξάνδρου· τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθεσιν. 101 ἐπὶ τούτου δὲ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι, καθ᾽ ὃν καὶ ἡ βασίλισσα Ἑλένη πολλῶν χρημάτων ὠνησαμένη σῖτον ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου διένειμεν τοῖς ἀπορουμένοις, ὡς προεῖπον. 102 πρὸς τούτοις δὲ καὶ οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνήχθησαν τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος, ὡς ἐν τοῖς πρὸ τούτων δεδηλώκαμεν, Ἰάκωβος καὶ Σίμων, οὓς ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν Ἀλέξανδρος.

Спор между Гольцманом и Шюрером велся на страницах немецкого журнала «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» в 1873–1877 гг. В первой публикации на тему «Лука и Иосиф Флавий» Гольцман (Holtzmann 1873: 89–90) выразил уверенность в том, что последовательность событий в Деян 5, хотя и отличается от той исторической, которую предполагает рассказ иудейского историка, совпадает зато с той литературной, которая в тексте этого историка содержится: о Февде, жившем в середине I в. по Р. Х., говорится в «Древностях» в самом деле раньше, чем об Иуде Галилеянине. Исторический анахронизм автора Деяний (у него получается, что Февда жил до Иуды, т. е. в конце I в. до Р. Х.) Гольцман[5] считает «ошибкой» («Irrthum des Lukas», там же, 89), которая и объясняется последовательностью рассказа Иосифа Флавия.

Шюрер в ответ на это заявил, что анахронизм Луки «как раз доказывает, что он не читал Иосифа Флавия, а только по слухам знал о Февде нечто неопределенное», а потому «этот первый

[5] Соглашаясь с позицией своего предшественника Карла Теодора Кейма (Keim 1815–1878).

и важнейший аргумент Гольцмана при ближайшем рассмотрении превращается в свою противоположность» (Schürer 1876: 575).

Отвечая своему молодому оппоненту, Гольцман в самом начале второй написанной им на ту же тему статьи (Holtzmann 1877: 535), дал очень точное описание различия между ними двумя в принципах аргументации: «Автор строит доказательство преимущественно на неприятных следствиях, которые пришлось бы сделать относительно писательских качеств Третьего Евангелиста, если бы рассматриваемая гипотеза подтвердилась. Я же, со своей стороны, строю доказательство на многочисленных следах содержательных и формальных реминисценций, которые проступают в особенности там, где упоминаются восстание Иуды и Египтянина»[6].

Совершенно такое же различие существует и между последователями Гольцмана и Шюрера в наши дни: если вторые делают акцент на *исторических фактах*, описываемых (как они предполагают) в текстах двух древних авторов, то первые — на *литературных особенностях*, характерных по какой-то причине сразу для них обоих[7]. Разумеется, обе стороны склонны настаивать каждая на своих выводах.

Нам предстоит выяснить, какие возможны дополнительные аргументы для решения данного вопроса, важного как для хронологии новозаветных писаний, так и для понимания литературных методов и приемов Луки.

Рабочей гипотезой будет для нас следующее предположение. Два случая, на которые указывает Гамалиил, представляют собой в контексте его речи не *отдельные примеры*, число которых можно было бы умножить (или, наоборот, ограничиться одним случаем), но *единый пример* того, как бесславно погибли два основателя мессианского движения в Иудее, что позволяет слушателям речи

---

[6] «Египтянин», о котором пишут опять-таки как Иосиф Флавий (И. Д. 20.169–172, а также И. В. 2.261–263), так и Лука (Деян 21:38), в частности, не назван по имени, но обозначен обоими авторами одним и тем же *этнонимом*.

[7] Ср. реакцию Анны Марии Швемер (Германия) на предположения Стива Мейсона (Канада; ср. Mason 1992) и автора этих строк (личная переписка) в книге (Hengel, Schwemer 2019: 347), прим. 1 (подготовленный мной русский перевод выйдет под названием «Первоцерковь и иудеохристианство» в издательстве ББИ в 2022 г.).

(и читателям Книги Деяний) сравнить эту ситуацию с тем положением, в котором находятся первые христиане после гибели сначала Иоанна Крестителя, а затем Иисуса Христа.

Итак, почему можно думать, что в речи Гамалиила Февда соответствует Иоанну, а Иуда — Иисусу?

У Иосифа Флавия говорится о двух следующих друг за другом эпохах, а именно о времени правления прокураторов Куспия Фада (44–46 гг. по Р. Х.) и Тиберия Александра (46–48 гг. по Р. Х.). В первой из этих «перикоп» упоминается Февда, во второй — Иуда Галилеянин. Это, как уже давно отметили Кейм и Гольцман, точно так же у Луки: сначала говорится о Февде (ст. 36), затем — об Иуде (ст. 37). Первый из них жил в эпоху, названную буквально «перед этими днями», а второй — «после него». Эта вторая эпоха прямо соотнесена с «переписью», о которой Лука писал уже в своем Евангелии (Лк 2:2), где употребил то же слово ἀπογραφή, что и в Деян 5:37. То, что перепись проводилась при Квиринии, сказано также в Лк 2:2, о том же упоминает и Иосиф Флавий (у обоих авторов для обозначения времени используется при этом оборот genetivus absolutus[8]). Нужно отметить, что третий «мессианский претендент», о котором пишет Иосиф Флавий, не связывается с этими двумя ни у него, ни у Луки — у обоих писателей об этом (безымянном) «Египтянине» говорится существенно ниже (И. Д. 20.169–172 — Деян 21:38), о чем мы уже упоминали.

Деятель *первой* эпохи изображается у Иосифа Флавия как пророк, действующий возле Иордана и привлекающий к себе множество людей, что позволяет сопоставить его с Иоанном Крестителем (ср. Лк 3:2–18). Впоследствии его *ловят* и после этого *отрубают ему голову*, и эту голову *доставляют* затем в Иерусалим. Сходно изображаются последние дни Крестителя в Евангелиях от Марка (Мк 6:14–29) и Матфея (Мф 14:1–12), которые использовал Лука, хотя сам он говорит об этом более сдержанно. Во всяком случае, и у Луки тетрарх Ирод заключает Крестителя в темницу (Лк 3:20) и лично приказывает затем отрубить ему голову (Лк 9:9). Получается, что «Февда» у Луки становится чем-то вроде «псевдонима» Иоанна Крестителя, хотя имеется в виду, конечно, не он сам, а его «негативное соответствие», взятое, как можно предположить,

[8] Ср. Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος (И. Д. 20.102) и ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (Лк 2:2).

именно из данного текста Иосифа Флавия[9]. Между текстами есть и сходства в деталях: Февда представлен в обоих текстах как «говорящий о себе» (λέγων εἶναι) нечто (у Иосифа Флавия, что он «пророк»), а деятельность его и тут, и там описана с помощью глагола πείθω («убеждать, заставлять слушаться»).

Что касается хронологической неточности, Лука должен был понимать, что поместить Февду в то время, в которое он жил по Иосифу Флавию (и, очевидно, исторически), он в любом случае никак не мог: Гамалиил произносит свою речь в начале 30-х годов, тогда как восстание Февды произошло в середине 40-х. Не имея возможности избежать *исторического анахронизма*, Лука, однако, точно соблюдает *литературную последовательность* рассказа Иосифа Флавия.

Деятель *второй* эпохи — это у Луки сам Иуда Галилеянин, а не его сыновья. Но ведь и Иосиф Флавий говорит в этом месте как раз о деятельности Иуды, а не его сыновей! Они оба при этом называют их отца именно «Галилеянином», хотя *в другом месте* (И. Д. 18.4) Иосиф Флавий пишет, что Иуда был из Гамалы в соседней Гавланитиде[10]. Можно считать, что у Луки здесь даже есть прямая (хотя и неточная[11]) цитата, ср.:

> οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνήχθησαν τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος (И. Д. 20.102) и ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ (Деян 5:37)[12].

Когда же речь заходит у него о *гибели*, то это гибель сыновей, и погибают они *после* Февды, причем их *распинают*. Точно так же у Луки (и в других Евангелиях) а) *Галилеянина* б) *распинают*

---

[9] Нельзя исключить вероятность того, что рассказ Мк и Мф о казни Крестителя опущен Лукой именно во избежание слишком существенного сходства между ним и историей гибели Февды.

[10] «Галилеянином» Иуда назван и в «Иудейской войне» (2.118).

[11] Разумеется, Лука приспосабливает текст Иосифа Флавия (к тому же чрезмерно усложненный комбинацией participium coniunctum в родительном падеже с оборотом genetivus absolutus) к собственному рассказу о переписи Квириния в Лк 2.

[12] Лука меняет конструкцию τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος на ἀπέστησεν λαὸν *ὀπίσω αὐτοῦ*, сохраняя тем не менее аорист глагола ἀφίστημι, употребленный в «Иудейских древностях».

в) *после* г) *гибели пророка,* д) *собиравшего народ у Иордана*! Как мог бы Лука пройти мимо такого замечательного совпадения? Единственное, что ему понадобилось изменить при использовании текста своего иудейского современника, это поместить имя «Февда» в более раннюю эпоху, о чем говорилось выше[13].

Итак, сопоставительный анализ текстов Деян 5 и Иосифа Флавия (И. Д. 20.97–102) вполне убеждает в том, что Лука интерпретирует в речи Гамалиила именно текст иудейского историка, причем за «Февдой Иорданским» и «Иудой Галилейским» стоят для него Иоанн, крестивший в Иордане, и Иисус, проповедовавший в Галилее.

Есть, однако, и другой способ убедиться в правильности этого предположения. Дело в том, что 5-я глава Книги Деяний имеет целый ряд параллелей в 19–20-й главах Евангелия от Луки. Наблюдение над этими аналогиями приведет нас к тому же выводу относительно смысла речи Гамалиила.

Вход Иисуса в Иерусалим (Лк 19:45–48) сопровождается не только «очищением Храма», но и началом активной проповеди на территории того же Храма. Такую же активность проявляют и апостолы в Деян 5:12–16. В обоих случаях проповедь вызывает большой интерес у народа (λαός). В то же время руководители народа (Лк 20:1.19 — Деян 5:17–18 и далее) относятся враждебно и к Иисусу, и затем к Его ученикам. Такое противоречие ведет к тому, что эти руководители испытывают страх перед народом, причем Лука сообщает об этом страхе в очень сходных выражениях в обеих частях своей Дилогии. Вот как сказано у него в Деян 5:26:

> Τότε ἀπελθὼν ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρέταις ἦγεν αὐτοὺς οὐ μετὰ βίας, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν μὴ λιθασθῶσιν.

Этому соответствуют слова Евангелия Лк 20:1–8:

> 1 Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εὐαγγελιζομένου ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις 2 καὶ εἶπαν λέγοντες πρὸς αὐτόν· εἰπὸν ἡμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς, ἢ τίς ἐστιν ὁ δούς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην; 3 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον, καὶ

[13] На то, что анахронизм Луки состоит именно в этом, тогда как об Иуде он сообщает исторически точно, справедливо обратил внимание Шюрер (Schürer 1876: 575).

εἴπατέ μοι· 4 τὸ βάπτισμα Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; 5 οἱ δὲ συνελογίσαντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες ὅτι ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ· διὰ τί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; 6 ἐὰν δὲ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων, ὁ λαὸς ἅπας καταλιθάσει ἡμᾶς, πεπεισμένος γάρ ἐστιν Ἰωάννην προφήτην εἶναι. 7 καὶ ἀπεκρίθησαν μὴ εἰδέναι πόθεν. 8 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

Здесь, как видим, сам Иисус в ответ на «каверзный» вопрос оппонентов сопоставляет свою миссию с миссией *Иоанна Крестителя*. И именно за предположение, что миссия Иоанна была «от людей» (т. е. подобной деятельности Февды и Иуды), «весь народ» может побить камнями тех, кто даст такой ответ (Лк 20:6)[14]. Употребленную здесь конструкцию можно даже истолковать как *перенос*[15] из сообщения *Иосифа Флавия о Февде*. Сравним:

И. Д. 20.97: πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ: προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι и Лк 20:6 ὁ λαὸς ἅπας καταλιθάσει ἡμᾶς, πεπεισμένος γάρ ἐστιν Ἰωάννην προφήτην εἶναι.

Но самое главное сходство в этих двух текстах Луки — вопрос о *божественном или человеческом* происхождении тех миссий, о которых в них повествуется. Гамалиил ведь говорит именно о том, о чем спрашивает своих противников Иисус.

Ср. Лк 20:4 τὸ βάπτισμα Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; и Деян 5:38–39: ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται, εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε.

---

[14] Ср. употребленную здесь форму глагола с рассказом обоих авторов о Февде (см. выше). Марк (Мк 11:27–33) и Матфей (Мф 21:23–27) ничего не говорят о каменовании, нет у них и глагола πείθω (использован сходный по смыслу πιστεύω). Говоря об Иоанне как о пророке, ни Марк, ни Матфей не используют инфинитивной конструкции, которую мы находим у Луки (и у Иосифа Флавия в применении к Февде, где употреблен nominativus cum infinitivo, так как Февда *сам* заявлял о себе, будто он пророк).

[15] Классическая работа о переносах Лукой отрывков и деталей Евангелия от Марка в другие (т. е. «не-марковы») контексты (в том числе в Книгу Деяний): Hermant 1997. О подобных переносах из Евангелия от Матфея см. мою статью Vitkovsky 2016.

Таким образом, Иисус и его предшественник Иоанн Креститель («Предтеча») оказываются связаны божественной миссией, и именно их двоих в таком случае должен подразумевать Гамалиил, задавая свой вопрос: эти *двое* такие же «проходимцы», что и те двое (один с Иордана, другой из Галилеи), или с *ними* дело обстоит совершенно иначе?

Очевидно, в том же контексте нужно трактовать и последующие действия синедриона, который отпускает апостолов на свободу, предав их, однако, предварительно бичеванию. Ведь сходное описывает Иисус в своей притче о виноградарях в той же самой 20-й главе Евангелия от Луки.

> Ср. Лк 20:10 ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν, а также 20:11 καὶ προσέθετο ἕτερον πέμψαι δοῦλον· οἱ δὲ κἀκεῖνον δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες ἐξαπέστειλαν κενόν и Деян 5:40 καὶ προσκαλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἀπέλυσαν. οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι[16].

Мы приходим к выводу, что в речи фарисея Гамалиила указывается у Луки на главное *внешнее* отличие христианства от мессианских движений: после гибели их лидеров от всякого такого движения не остается ничего, а христианство живет и вопреки, и благодаря смерти двух своих основателей. Гамалиил предстает человеком, осведомленным не только в еврейской истории, но и в истории христианского «Пути». Более того, он выведен как пророк, ибо использует в своем историческом «примере» не только события, уже имевшие место, но и такие, которым еще только предстояло произойти![17]

Риторическое искусство Гамалиила, которое помогает спасти апостолов от гибели, есть в своей основе литературное искусство писателя Луки, заметившего интересные совпадения между двумя

---

[16] В подробностях о «гипертекстовых» соответствиях между Евангелием от Луки и Книгой Деяний мы говорим в издаваемой в настоящее время издательством ББИ (Москва) книге «Дилогия Луки. Композиция и синоптические источники», немецкий оригинал которой был одобрен в качестве докторской диссертации (Habilitationsschrift) факультетом языков и литератур Гумбольдтовского университета в Берлине в 2019 г.

[17] Ср. Ин 11:49–51, где Каиафа пророчествует как иудейский первосвященник.

соседними эпизодами «Иудейских древностей», с одной стороны, и судьбой Иоанна Крестителя и Иисуса Христа — с другой. В рамках небольшой статьи мы не можем, к сожалению, обсудить вопрос, не заметил ли тех же совпадений и сам Иосиф Флавий, который, во всяком случае, был осведомлен об этих важнейших фигурах первохристианства (ср. И. Д. 18.63–64.116–119; 20.200–203), однако данная гипотеза могла бы стать темой отдельного исследования.

Литература

Hengel, M., Schwemer, A. M. 2019: *Die Urgemeinde und das Judenchristentum*. Tübingen.

Hermant, D. 1997: Un procédé d'écriture de Luc: Le transfert. In: *Revue Biblique*, 104, 528–556.

Holtzmann, H. J. 1873: Lucas und Josephus. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 16, 85–93.

Holtzmann, H. J. 1877: Noch einmal Lucas und Josephus. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 20, 535–549.

Mason, S. 1992: *Josephus and the New Testament*. Peabody (MA).

Schürer, E. 1876: Lucas und Josephus. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 19, 574–582.

Vitkovsky, V. E. 2016: [New Evidence for the Use of the Gospel of Matthew in Luke-Acts]. In: *Pages*, 20, 323–330.
Витковский, В. Е. Новое доказательство использования Евангелия от Матфея в дилогии Луки. *Страницы*, 20, 323–330.

Wittkowsky, V. 2019: *Vita* des Flavius Josephus als Vorlage des lukanischen Doppelwerkes. In: G. Benyik (ed.), *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament*. Szeged, 507–518.



Йоханнес Райнхарт
(Университет Вены)

НОВЫЙ ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ТЕТР И СВ. САВВА СЕРБСКИЙ

Санкт-Петербургская группа по критическому изданию церковнославянского Евангелия под руководством Анатолия А. Алексеева нашла раньше неизвестную редакцию, названную Новый литургический тетр. Его древнейшие списки возникли во второй половине XIII в. и принадлежат к сербской редакции. Считается, что Новый литургический тетр был создан св. Саввой сербским в начале XIII в.

В настоящей статье исследованы евангельские цитаты в сочинениях св. Саввы. Выяснилось, что в его сочинениях нет следов влияния текста Нового литургического тетра. Поэтому участие св. Саввы в возникновении Нового литургического тетра сомнительно.

Ключевые слова: Старославянский перевод Евангелия, Новый литургический тетр, св. Савва сербский, сочинения св. Саввы, евангельские цитаты, Петербургская группа по изданию славянского Евангелия.

J. Reinhart
(Vienna University)

THE NEW LITURGICAL TETRAEVANGELIUM AND ST. SAVA OF SERBIA

The St. Petersburg group for the critical edition of the Church Slavonic Gospel, led by Anatoly A. Alekseev, found a previously unknown version, called the New Liturgical Tetraevangelium. Its oldest copies appeared in the second half of the 13th century and belong to the Serbian version. It is believed that the New Liturgical Tetraevangelium was created by St. Sava of Serbia at the beginning of the 13th century.

This article examines the Gospel quotations in the writings of St. Sava. It turned out that in his writings there are no traces of the influence of the text of the New Liturgical Tetraevangelium. Therefore, the participation of St. Sava in the origin of the New Liturgical Tetraevangelium is doubtful.

Keywords: Old Church Slavonic translation of the Gospel, New Liturgical Tetraevangelium, St. Sava of Serbia, works of St. Sava, Gospel quotations, St. Petersburg Slavic Gospel Publishing Group.

Анатолий Алексеевич Алексеев (13.12.1941) — весьма разносторонний и продуктивный исследователь. Одна из областей, где он имеет большие заслуги, — история перевода Священного Писания на старославянский язык и развитие этого перевода в течение позднейших веков. Достаточно здесь упомянуть его монографию о текстологии славянской Библии 1999 г. и организацию критического издания церковнославянского Евангелия, из которого на сегодняшний день опубликовано Евангелие от Иоанна (1998) и Евангелие от Матфея (2005).

Новшеством в истории текста церковнославянского Евангелия является открытие Нового литургического тетра св. Саввы сербского (Alekseev 1998: 13). Литургический тетр, по мнению исследователя, возник по инициативе первого сербского архиепископа из семьи Неманичей: «Литургическая реформа св. Саввы Сербского выдвинула с конца XII в. в качестве основной богослужебной книги четвероевангелие с системой специальных рубрик, позволяющих использовать текст за богослужением» (Alekseev 1998: 13) — «При основании монастыря был переведен Эвергетидский устав; он назван по одному из константинопольских монастырей и представляет собою разновидность Иерусалимского устава» (Alekseev 1999: 172).

Самые древние рукописи, в которых можно обнаружить эту редакцию, восходят ко второй половине XIII в.[1], а св. Савва, как известно, скончался уже в 1235 г. Существование Нового литургического тетра было принято в научной литературе (Garzaniti 2001: 277; Pentkovskaya 2009: 6).

Алексеев (2001: 37) приводит следующие древние рукописи этой редакции: Герасимово евангелие (Пеħ, №1), Евангелие из монастыря Дечани (Дечани, №3), Мокропольское евангелие (Крка, №2), Богданово евангелие (HAZU IIIa20), Търновское евангелие (HAZU IIIa30). К этой группе рукописей примыкают два

[1] Ср. Alekseev 2001: 37: «Ранние рукописи, содержащие этот текст, относятся к концу XIII в.».

сербских четвероевангелия из Венской национальной библиотеки, которые также возникли в конце XIII в.: cod. Vindob. slav 43[2] и cod. Vindob. slav 124[3]. Принадлежность текста этих списков к редакции Нового литургического тетра вытекает из следующих стихов Евангелия от Иоанна:

Мар аⷨин аⷨнъ (Ин. 1.51)] Винд124 право право] Винд43] = Gf^{s} TL
Мар июдеискоу (Ин. 2.6)] Винд124 жидовьс҆комоу] = Винд43 (жидов҆скоу)] = Gf^{s} TL
Мар жениха (Ин. 2.9)] Винд124 женещаго се] = Винд43] = Fl Ju^{s} Gf^{s} TL
Мар мьнити сѧ (Ин. 3.30)] Винд124 понижати се] = Винд43] = IA Ju^{s} TL @

В настоящей работе мы хотим проверить на примере нескольких литературных сочинений XIII в., которые св. Савва либо сам написал, либо они возникли в его кругу, нашла ли эта редакция церковнославянского Евангелия отражение в этих произведениях[4]. Речь идет о следующих текстах: Карейский типик (1199 г.), Хиландарский типик (1199 г.), Студеницкий типик (после 1207 г.), Кормчая св. Саввы (после 1219 г.), Письмо игумену Студеницы Спиридону (1233/34–1235 г.). Библейские цитаты типиконов и Жития св. Симеона Немани уже были рассмотрены в книге Станоевича и Глумаца из 1932 г. (Stanojević, Glumac 1932). Несмотря на это, я сделал выписки заново, а именно из Карейского типика, Жития св. Симеона Немани и из Письма игумену Студеницы Спиридону по монографии Jovanović 1998, а из Хиландарского типика — по Bogdanović 1995. Выборка фрагментов из Студеницкого типика оказалась ненужной, так как он по большей части совпадает с Хиландарским типиком. Цитаты из Номоканона (Кормчей книги) я черпал из микрофильма древнейшего списка, Иловицкой рукописи 1262 г., который я получил в 1980-е гг. из Загребского

2 Birkfellner 1975, 84–85, II/9; Prolović 1986, 176–179 („крај XIII века“) & сл. 18, 19, 25.

3 Birkfellner 1975: 83–84, II/8 & Abb. 6; Prolović 1986: 179–181 („крај XIII века“) & сл. 17.

4 В разночтениях не были учтены следующие явления, так как не имеют текстологического значения: морфологические различия, различия на уровне словообразования (например, суффиксы *-ствие* vs. *-ство*), союз *ли* vs. *или*.

архива. Я поместил в конце статьи список из 34 стихов, сопроводив их параллельным текстом из Мариинского Евангелия или Типографского Евангелия по изданию (Alekseev 1998; Alekseev 2005), приводя также разночтения из аппарата этих публикаций. Были учтены только Евангелие от Иоанна и от Матфея. Стихи из Евангелия от Марка в упомянутых сербских текстах немногочисленны, а стихи из Евангелия по Луке также представлены в небольшом количестве.

В евангельских цитатах сочинений св. Саввы сербского обнаруживается та же самая проблематика, что и в цитатах из других древних славянских текстов с их сокращениями и расширениями. На эти проблемы указал уже Алексеев (Alekseev 1985: 77): «Именно отсутствие стабильного библейского текста и — более того — отсутствие стремления к выработке такого текста в допечатную эпоху приводило к тому, что большинство библейских цитат как в оригинальных, так и в переводных произведениях представляет собой по форме плод свободного творчества».

В сочинениях св. Саввы находятся некоторые евангельские цитаты, которые полностью совпадают со старославянским текстом, а именно Мф. 26.41 (№ 2), Ин. 6.56 (№ 19), Мф. 11.29 (№ 12), Мф. 27.35 (№ 15). Все они сверхкраткие. В некоторых случаях наблюдается контаминация двух стихов Евангелия — например, Ин. 15.17 и Ин. 15.12 (№ 16). Некоторые цитаты существенно отступают от евангельского текста — например, в Мф. 19.29 (№ 23) или Мф. 5.5–8 (№ 30). Встречаются также пропуски частей стиха — например, в Мф. 2.18 (№ 25) отсутствуют слова плачь и рыданиѥ и въпль многъ. Наоборот, наблюдаются небольшие дополнения — например, дѣти незлобиви (Мф. 18.3; № 28) вместо дѣти. В сочинениях св. Саввы встречаются также варианты чтения некоторых евангельских стихов, которые не засвидетельствованы ни в одном другом списке: например, сицѣ (Ин. 15.17; № 16) вместо Си (или сиꙗ, сє); вь семь (Ин. 13.35; № 17) вместо о семь; положити (д<оу>шоу) (Мф. 20.28; № 19) вместо дати (доушѫ); могѹщи (Мф. 2.18; № 25) вместо хотѧаше; сп(а)сень (Мф. 19.21; № 27) вместо съвръшенъ.

Если те же самые евангельские цитаты встречаются больше одного раза, обнаруживается определенная стабильность текста. Чтение в Мф. 10.37 (№ 4 & 22) такое же, как в Хиландарском типике и в Житии Симеона, любєи вместо Іжє любитъ; в Мф. 10.38

(№ 9 & 22) — как в Хиландарском типике и в Житии св. Симеона нє идєть вместо градєтъ; и в Мф. 11.29 (№ 6 & 21 & 26) на сє — как в Хиландарском типике и в Житии св. Симеона (2х) вместо на сєбѣ.

Как обстоит дело с совпадением евангельских цитат св. Саввы с текстом Нового литургического тетра? Оказывается, что не было обнаружено ни одного уникального совпадения. Существует единственное разночтение, где только одна рукопись совпадает с Новым литургическим тетром, — Мирославово евангелие, это разночтение глагол с личным местоимением єсмь азъ (Мф. 18.20; № 1 & 33) vs. только глагол — єсмь в других списках. В других случаях совпадают как минимум несколько списков с Новым литургическим тетром — например, в стихах Мф. 11.28 (№ 6), Мф. 25.23 (№ 7), Мф. 10.22 (№ 8), Ин. 6.53 (№ 11), Мф. 3.9 (№ 18), Мф. 20.28 (№ 19), Мф. 11.29 (№ 21 & 26), Мф. 5.3 (№ 29), Мф. 18.16 (№ 32). В большом объеме представлены те стихи, в которых действительно существуют разночтения, совпадающие с цитатами в сочинениях св. Саввы, но среди них не представлен Новый литургический тетр: Ин. 7.37 (№ 3), Мф. 10.37 (№ 4), Мф. 10.38 (№ 9), Ин. 3.20 (№ 13), Ин. 19.15 (№ 14), Мф. 11.12 (№ 20), Мф. 10.37–38 (№ 22), Мф. 19.21 (№ 27), Мф. 18.3 (№ 28), Мф. 25.21 (№ 31).

Текстологическая картина евангельских цитат в сочинениях св. Саввы сербского показывает, что они не несут следов сильного влияния текста Нового литургического тетра. И это так, хотя сочинения, написанные св. Саввой или хотя бы вдохновленные им, охватывают период с 1199 г. до времени второго путешествия в Палестину незадолго до его смерти (1235 г.). Поэтому трудно считать, что эта редакция связана со св. Саввой. К сожалению, я не могу предложить другого кандидата. Но время появления этой редакции можно перенести на несколько десятилетий раньше. Ибо лишь одна цитата встречается в Житии св. Симеона Мироточивого от Доментиана (пример — № 34 списка), написанном в 1264 г.[5] Будущие изыскания нас приближают, возможно, к решению проблемы времени возникновения и автора редакции Нового литургического тетра.

[5] Bogdanović 1980: 159; Juhas-Georgievska 2001: IX.

Список евангельских цитат в сочинениях св. Саввы сербского

Карейский типик

1. идѣже бо ѥста два или трьѥ сьбрани вь име моѥ тоу ѥсмь азь по срѣдѣ ихь. (Мф. 18.20) (Jovanović 1998: 4–6)] Мар ідеже бо есте дъва. ли трье събрани въ імѧ мое. тоу есмъ по срѣдѣ ихъ (есте] Ar Bn Dl Fl Gf Gl Ju Kr Mr OE Or SK **TL** Tp Tr Vk Vl: еста; есмъ] Mr **TL**: есмь азъ)

2. бдите и молите се да не вьнидете вь напасть. д(оу)хь бо бьдрь. а пльть немощьна. (Мф. 26.41) (Jovanović 1998: 11)] Мар бьдите и молите сѧ да не вьнидете въ напасть. дх҃ъ бо бьдръ а плъть немощьна

Хиландарский типик

3. 1v14–15 жеж҇еи да гредеть кь мнѣ да пиеть ѿ источника живота моего (Ин. 7.37)] Мар аште кто жѧждетъ да придетъ къ мьнѣ и пиетъ (придетъ] Cd Mr Pg Vk: грѧдетъ)

4. 1v16–20 лоубеи ѡⷮца и мⷮерь паче мѧне нѣсть мене достоинь· лоубеи женоу или дѣти или села или имѣниꙗ пачѧ мене· нѣсть мене достоинь· (Мф. 10.37)] Мар Іже любитъ оⷮца ли матерь паче мене нѣстъ мене достоинъ и іже любитъ сн҃ъ ли дъштерь паче мене. нѣстъ мене достоинъ. (Іже любитъ] Ar As Cd Gf Pg SK Th: любѧи; іже любитъ] Cd Pg SK: любѧи)

5. 1v21–26 приемлоуще крⷭ҇ть послѣдоующе хⷭ҇оу· дѣющеи наоучавати прѣзирати пльтьскаꙗ· оупⷪ҇блати же се дѣлоу дⷲ҇евномоу бесмрьтноу· сиѥ бо дѣло бесмрьтно· (Мф. 10.38)] Мар і иже не приметъ крⷭ҇та своего и въ слѣдъ мене грѧдетъ нѣстъ мене достоинъ. (и въ слѣдъ мене грѧдетъ] Cd: послѣдоуѥтъ по мьнѣ)

6. 2r1–7 придѣте к мнѣ вси троуⷤ҇ающе се азь вы поко(ю). и вьзмѣтѧ на се иго моѥ и научите се ѿ мене· ѣко кротькь есмь и смѣрень сⷣ҇рцемь· и вьзмѣте ѡбраз мои на се· иго бо мое бл҃го· и брѣме моѥ лько есть (Мф. 11.28–30)] Мар Придѣте кь мънѣ въси троуждаѭштеи сѧ. і обрѣмемени. і азъ покоѭ вы. (29) вьзьмѣте иго мое на себѣ. і наоучите сѧ отъ мене ѣко кротокъ есмъ и съмѣренъ срⷣцмъ. … (30) іго бо мое благо и брѣмѧ мое легъко естъ. (покоѭ вы] As Fl Kr Mr OE Or SK **TL**: вы покоѭ)

7. 2v21–23 придѣте блⷭ҇вни ѡⷮца моего вьнидѣте вь радость г҃а своего· (Мф. 25.34, 23)] Мар придѣте бл҃гні отъца моего. (23) … вьниди въ радость г҃и твоего (твоего] Ar As Bn Dl Fl Gf Gl Ju Kr Mr OE Or Pg SK Th **TL**Tp Tr Uv Vk Vl Zg *A B OB*: своего)

8. 3r12 оутрьпѣвы до конца сп҃сен боудеть· (Мф. 10.22)] Мар … прѣтръпѣвы же до коньца сь сп҃нъ бѫдетъ ⁖ (сп҃нъ бѫдетъ] Cd Dl Fl Gl Ju Pg **TL** Tr: сп҃сетъ сѧ)

9. 6r20–21 иже не ѡставить всѣхь и вь слѣдь мене не идеть· н҃ѣ ми достоинь· (Мф. 19.29; 10.38)] Мар і вьсѣкь иже оставитъ братриѫ … (10.38) і иже не приилетъ кр҃ста своего и въ слѣдъ мене грѧдетъ. нѣстъ мене достоинъ. (Ø (грѧдетъ)] Bn Fl Gf Mr Th **TL** Tp Tr Vk Vl: не (идетъ); грѧдетъ] As Bn Fl Mr OE SK: идетъ; мене[2]] Cd Pg Th: ми)

10. 16r1–2 ѣдеи мою пльть и пиеи мою крьвь· вь мнѣ прѣбываеть и азь вь немь· (Ин. 6.56)] Мар ѣды моѭ плътъ и пиѩи моѭ кръвь. вь мьнѣ прѣбываатъ и азъ вь немь

11. 16r3–4 аще не ꙗсте пльть мою ни пиетѧ крвь мою не иматѧ живота в себѣ· (Ин. 6.53)] Мар аште не сънѣсте плъти сн҃а чл҃скааго. и пиете кръве его. живота не имате вь себѣ. (и] As Cd Db Gf Ju Pg Th **TL**: ни; живота не имате] Fl Pg Th: не и. живота)

12. 19r25–26 наоучите се ѡть мене· ѣко кротькь есмь и смѣрень ср҃цемь· (Мф. 11.29)] Мар … і наоучите сѧ отъ мене ѣко кротокъ есмъ и съмѣренъ ср҃дцмъ

13. 9r12–14 всакь покрьвенаꙗ творе· не исходить на свѣть· да нѧ ѡбличеть се ѿ свѣта дѣла его лоукаваꙗ· (Ин. 3.20)] Мар вьсѣкъ бо дѣлаѩи зъла. ненавидитъ свѣта. і не приходитъ къ свѣтоу. да не обличѧтъ сѧ дѣла его. ѣко зъла сѫтъ. (дѣлаѩи] Kr: творѧи; зъла[2]] ℬ 𝒪ℬ: лѫкава)

14. 11v19–20 вьзми вьзми распьни его (Ин. 19.15)] Мар възьми възьми пропьни и (пропьни] Ar As Cd Dl Gf Ju OE Pg SK Th Tr Vk 𝒜 ℬ 𝒪ℬ: распьни)

15. 11v20–21 крьвь его на на҃ и на чедѣхь нашихь· (Мф. 27.25)] Мар кръвь его на насъ и на чѧдѣхъ нашихъ

16. 24v26–25r2 сицѣ заповѣ(25r)даю вамь да лоубите дроугь дроуга· ѣкоже и азь вьзлоубихь· (Ин. 15.17,12)] Мар Си заповѣдаѫ вамъ да любите дроугъ дроуга. (15.12) си естъ заповѣдь моѣ. да любите дроугъ дроуга ѣкоже възлюбихъ вы. (ѣкоже] Kr: ꙗкоже и; възлюбихъ] Db 𝒜: азъ възлюбихъ)

17. 25r2–4 вь семь разоумѣють ви· ѣко мои оученици естѧ аще лоубитѧ дроуг дроуга (Ин. 13.35)] Мар о семь разоумѣѭтъ вьси. ѣко мои оученици есте. аще любьвь имате междю собоѫ. ⁖ (междю собоѫ] Cd: дроугъ къ дроугоу)

18. 25v16–17 можѧть бо б҃ь и ѿ камене вьздвиігноутї чеда аврамоу· (Мф. 3.9)] Тп … ꙗко можеть б҃ъ ѿ камениꙗ сего въздвигноути чадо авраамоу (камениꙗ] Fl: камени; чадо] Ar As Bn Cd Dl Fl Gf Gl Ju Kr Lc Mr OE Or Pg Th **TL** 𝒜 ℬ 𝒪ℬ: чѧда)

19. 31v1–3 не прідохь да ми послоужеть нь да послоужоу· и положіти д<оу>шоу мою избавленіе за многихь (Мф. 20.28)] Мар не приде бо да послоужѧтъ емоу. нъ послоужитъ. и дати дш҃ѫ своѭ. ізбавление за мъногъı (бо] Bn Cd Dl Fl Gf Gl Ju Kr Lc Mr Pg Th **TL** Tr Vk Vl Zg 𝒜 ℬ 𝒪ℬ: Ø)

20. 37r9–11 поноудимь· нужьно бо есть ц҃ртво небсьное· и ноужници вьсхищають е· (Мф. 11.12)] Мар … цср҃ствие <небское> нѫдитъ сѧ. і нѫждъници в<ъсхъı>таѭтъ е. (в<ъсхъı>таѭтъ] Bn Gl Kr OE Th Vl ℬ 𝒪ℬ: въсхъıщаѭтъ)

Житие святого Симеона

21. възмѣте иго мое на се. ꙗко кротькь есмь и смѣрень ср[ь]д[ь]цемь. и ѡбрѣщете покои д(оу)шамь вашимь. иго бо мое бл(а)го. и брѣме мое лъгꙿко ес(ть). (Мф. 11.29–30) (Jovanović 1998: 152)] Мар възьмѣте иго мое на себѣ. і наоучите сѧ отъ мене ѣко кротокъ есмъ и съмѣренъ срдцмъ. і обрѧщете покои дшамъ вашимъ. (30) іго бо мое благо и брѣмѧ мое легъко естъ. (на себѣ] Dl Fl Gl Ju Mr SK **TL** Tr Vk Vl: на сѧ)

22. любеи ѡ(ть)ца или м(а)т(е)рь паче мене нѣс(ть) мене дос(то)инꙿ. любеи с(ы)на ил(и) дъщерь паче мене нѣс(ть) мене дос(то)инь. и иже не прїиметь кр(ь)ста своего и въ слѣдь мене не идеть. нѣс(ть) мнѣ подобнь. (Мф. 10.37–38) (Jovanović 1998: 152)] Мар Іже любитъ отца ли матерь паче мене нѣстъ мене достоинъ и іже любитъ снъ ли дъштерь паче мене. нѣстъ мене достоинъ. і иже не приметъ крста своего и въ слѣдъ мене грѧдетъ нѣстъ мене достоинъ. (Іже любитъ] Ar As Cd Gf Pg SK Th: любѧи; іже любитъ] Cd Pg SK: любѧи; Ø (грѧдетъ)] Bn Fl Gf MrTh **TL** Tp Tr Vk Vl: не (идетъ); грѧдетъ] As Bn Fl Mr OE SK: идетъ; достоинъ[3]] Dl Ju Tr Uv Vk: подобьнъ)

23. въсакы бѡ оставивь домь или села или имѣнїе. или женоу или дѣти. или братїю. или ѡ(ть)ца ил(и) м(а)т(е)рь. имени моего радї. сторицею прїиметь и животь вѣчны наслѣдить (Мф. 19.29) (Jovanović 1998: 152)] Мар і вьсѣкъ иже оставитъ братриѭ ли сест(р)ы. ли отца ли матерь. ли женѫ ли дѣти. ли села ли храмы. імене моего ради. съторицеѭ приметъ. і животъ вѣчъны наслѣдитъ

24. не остави нас(ь) сирь г(оспод)и. тобою ѡс(ве)щении быхомь и тобою наоучени быхомь, и тобою просвѣтихом се пастырю добрыи. полагаеи д(оу)шꙋ свою за ѡвце. (Ин. 10.15) (Jovanović 1998: 156)] Мар … і дшѫ моѭ полагаѭ за овъцѧ

25. и гласъ въ рамѣ слышань быс(ть). рахиль плачющи се чедъ своих[ь] и не могꙋщи оутѣшити се. (Мф. 2.18) (Jovanović 1998: 162)] Tp гла(с)

въ рамѣ слышанъ бы(с҃). плачь и рыданиѥ и въпль многъ. рахїиль плачющи сѧ чадъ своихъ. и не хотѧаше оутѣшити сꙗ ꙗко не соуть

26. възмѣте иго мое на се. и наоучите се ѡт[ь] мене. ꙗко крот҄кь есмь и смѣрень ср[ь]д[ь]цемь. и ѡбрѣщете покои д(оу)шамь вашимь. иго бо мое бл(а)го и брѣме мое лъгко ес(ть). (Мф. 11.29–30) (Jovanović 1998: 166)] Мар възьмѣте иго мое на себѣ. і наоучите сѧ отъ мене ѣко кротокъ есмъ и съмѣренъ ср҃дцмъ. і обрѧщете покои дш҃амъ вашимъ. (30) іго бо мое благо и брѣмѧ мое легъко естъ. (на себѣ] Dl Fl Gl Ju Mr SK **TL** Tr Vk Vl: на сѧ)

27. аще хощеши сп(а)сень быти. иди раздаи все имѣнїе свое нищимь. и възьмь кр(ь)сть и иди въ слѣдь мене. (Мф. 19.21) (Jovanović 1998: 166)] Мар аште хощеши съвръшенъ быти. іди продаждъ имѣние твое. і даждъ ништимъ. і имѣти имаши съкровиште на неб҃се. і приди въ слѣдъ мене. (имѣние твое] SK: вьсе имѣниѥ своѥ; даждъ] Vk: раздаи)

28. аще не боудете акы дѣти незлобиви. не вънидете въ ц(а)р(ь)ство н(е)б(е)сное. (Мф. 18.3) (Jovanović 1998: 170)] Мар аще не обратите сѧ и бѫдете ѣко дѣти. не имате вьнити въ цср҃твие неб҃ское. (ѣко] Cd Dl Fl Pg: акъı; имате вьнити] Cd Pg Th 𝒜 ℬ 𝒪ℬ: вънидете)

29. бл(а)женїи нищи д(оу)хомь ꙗк(о) тѣх[ь] ес(ть) ц(а)р(ь)ство н(е) б(е)сное. (Мф. 5.3) (Jovanović 1998: 170) Тр Блажени съмѣрении дх҃мь. ꙗко тѣхъ ѥсть цр҃ствиѥ неб҃сноѥ. (съмѣрении] As Bn Cd Dl Fl Gf Gl Ju Kr Lc Mr OE Or Pg SK Th **TL** Tr Vk Vl Zg 𝒜 ℬ 𝒪ℬ: нищи(и))

30. бл(а)женїи крѡт҄ци здѣ. ꙗко тамо наслѣдници боудете ц(а)р(ь)ствїю н(е)б(е)сномоу. бл(а)жени. алчюще и жеждѹще зде. ꙗко тамо насытет се. бл(а)женїи м(и)л(о)стиви зде. ꙗко тамо помиловани боудѹть. бл(а)жени чистїи ср[ь]д[ь]цемь. ꙗко вынoу б(ог)а оузрите (Мф. 5.5–8) (Jovanović 1998: 170–172)] Тр Блажени кротъцини. ꙗко ти наслѣдѧть землю ⁘ Блажени алчющии жажющии правдъı. ꙗко ти насытѧт сꙗ ⁘Блажени мл҃стиви ꙗко ти помиловани бѫдѫть ⁘ Блажени чистии сьрдьцьмь ꙗко ти б҃а оузьрꙗть ⁘ (правдъı] Vl: Ø)

Письмо студеницкому игумену Спиридону

31. благы рабе и вѣрни, вь малѣ вѣрьнь, надь мнѡгымь те поставлю, вьниди вь радость господа своего. (Мф. 25.21) (Jovanović 1998: 228)] Мар добръı рабе и благъı и вѣрьне о малѣ бѣ вѣренъ. надъ мъногъı тѧ поставлѭ. вьниди вь радость г҃и твоего. (добръı рабе и благъı] Th: благъıи рабе; о] Pg: въ; мъногъı] Bn: мъногъıмь)

Кормчая св. Саввы

32. КрмчИл 55va23–25 вь оустѣхь бо р(е)че двою или три послоухь станеть всакь г(лаго)ль (Мф. 18.16)] Мар да въ оустѣхъ дъвою ли три съвѣдѣтель станетъ вьсѣкъ г(лаго)лъ (трии] Gf Kr Mr ТЛ Zg: трьхъ; съвѣдѣтель] Fl: послоухъ)

33. КрмчИл 60rb9–11 два или трьѥ сьбрани ѡ имени моѥмь. тоу ѥсмь посрѣдѣ ихь (Мф. 18.20)] Мар ꙇдеже бо есте дъва. ли трье събрани въ ꙇмѧ мое. тоу есмъ по срѣдѣ ихъ (есмъ] Mr **TL**: есмь азъ)

Доментиан, Житие Симеона Немани

34. Ѥже видить сынь отьца творешта тожде и сынь творить (Ин. 5.19; Daničić 1865: 26.4)] Мар аште не еже видитъ о҃ца тв[р]орѧща. ѣже бо онъ творитъ. си и с҃нъ такожде творитъ (и с҃нъ такожде] **TL**: тожде и с҃нъ)

Список евангельских стихов

Мф. 2.18 (25), Мф. 3.9 (18), Мф. 5.3 (29), Мф. 5.5–8 (30), Мф. 10.22 (8), Мф. 10.37 (4), Мф. 10.37–38 (22), Мф. 10.38 (5, 9), Мф. 11.12 (20), Мф. 11.28–30 (6), Мф. 11.29 (12), Мф. 11.29–30 (21, 26), Мф. 18.3 (28), Мф. 18.16 (32), Мф. 18.20 (1, 33), Мф. 19.21 (27), Мф. 19.29 (23), Мф. 19.29 & 10.38 (9), Мф. 20.28 (19), Мф. 25.21 (31), Мф. 25.34, 23 (7), Мф. 26.41 (2), Мф. 27.25 (15), Ин. 3.20 (13), Ин. 5.19 (34), Ин. 6.53 (11), Ин. 6.56 (10), Ин. 7.37 (3), Ин. 10.15 (24), Ин. 13.35 (17), Ин. 15.17, 12 (16), Ин. 19.15 (14)

Сокращения евангельских рукописей

𝒜 — Афонский текст, редакция 𝒜
Ar — Архангельское евангелие
As — Ассеманиево евангелие
ℬ — Афонский текст, редакция ℬ
Bn — Баницкое евангелие
Cd — Чудовский Новый Завет
Db — Добромирово евангелие
Dl — Добрилово евангелие
Fl — тетр (РНБ, F.п. I.14)
Gf — Полный апракос (РНБ, собрание Гильфердинга 1)
Gl — Галицкое евангелие
Gr — Тетр (РГБ, собрание Григоровичева, 10)
IA — евангелие Ивана Александра

Ju — Юрьевское евангелие
Kr — Карпинское евангелие
Lc — Евангелие Н. П. Лихачева
Mar/Мар — Мариинское евангелие
Mr — Мирославово евангелие
𝒪ℬ — Острожская библия
OE — Остромирово евангелие
Or — Орбельское евангелие
Pg — Тетр (РНБ, собрание Погодина, 21)
SK — Саввина книга
Th — Толковое Евангелие Феофилакта Охридского
TL — Новый литургический тетр
Tp — Типографское евангелие
Tr — Полный апракос (Собрание Третьяковской галереи, К 5348)
Uv — ГИМ, Увар. 379
Vk — Вуканово евангелие
Vl — РГБ, ф. 113 (Волоколамск., 1)
Zg — Зографское евангелие

Литература

Alekseev, A. A. 1985: [Quotes from Songs of Songs in Slavic Writing (Quotes and Textual Criticism)]. In: *Starobulgarska Literatura*, 18, 74–92.
Алексеев, А. А. Цитаты из Песни песней в славянской письменности (Цитаты и текстология). *Старобългарска литература*, 18, 74–92.

Alekseev, A. A. 1998: *Evangelie ot Ioanna v slavyanskoj traditsii* [*The Gospel of John in the Slavic Tradition*]. Prepared by Alekseev, A. A., Pichkhadze A. A., Babitskaya M. B., Azarova I. V., Alekseeva E. L., Vaneeva E. I., Pentkovskij A. M., Romodanovskaya V. A., Tkacheva T. V. SPb.: Russian Bible Society.
Алексеев, А. А., Пичхадзе, А. А., Бабицкая, М. Б., Азарова, И. В., Алексеева, Е. Л., Ванеева, Е. И., Пентковский, А. М., Ромодановская, В. А., Ткачева, Т. В. *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. СПб.: Российское библейское общество.

Alekseev, A. A. 1999: *Tekstologiya slavyanskoj Biblii* [*Textual Criticism of the Slavic Bible*]. SPb.: Dmitrij Bulanin.
Алексеев, А. А. *Текстология славянской Библии*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.

Alekseev, A. A. 2001: [Serbian Tradition of the Slavic Gospel]. Vitić, Zorica, Jovanović, Tomislav, Špadijer, Irena, ur., *Slovensko srednjovekovno nasleđe* (*Zbornik posvećen profesoru Đorđu Trifunoviću*). Beograd: Čigoja štampa, 35–43.

Алексеев, А. А. Сербская традиция славянского евангелия. В сб.: Витић, Зорица; Јовановић, Томислав, Шпадијер, Ирена, ур., Словенско средњовековно наслеђе (Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу), Београд: Чигоја штампа, 35–43.

Alekseev, A. A. 2005: *Evangelie ot Matfeya v slavyanskoj traditsii* [*The Gospel of Matthew in the Slavic Tradition*]. Prepared by Alekseev, A. A., Azarova I. V., Alekseeva E. L., Babitskaya M. B., Vaneeva E. I., Pichkhadze A. A., Romodanovskaya V. A., Tkacheva T. V. SPb.: Russian Bible Society.

Алексеев, А. А., Азарова, И. В., Алексеева, Е. Л., Бабицкая, М. Б., Ванеева, Е. И., Пичхадзе, А. А., Ромодановская, В. А., Ткачева, Т. В. *Евангелие от Матфея в славянской традиции*. СПб.: Российское библейское общество.

Birkfellner, Gerhard 1975: *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Bogdanović, Dimitrije 1980: *Istorija stare srpske književnosti*. Beograd: Srpska književna zadruga.

Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности.* Београд: Српска књижевна задруга.

Bogdanović, Dimitrije 1995: *Hilandarski tipik*. Beograd: Narodna biblioteka Srbije, Zavod za međunarodnu naučnu, prosvetnu, kulturnu i tekhničku saradnju Srbije.

Богдановић, Димитрије. *Хиландарски типик*. Београд: Народна библиотека Србије, Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу Србије.

Daničić, Đuro 1865: *Život svetoga Simeuna i svetoga Save, napisao je Domentijan* [*The Life of Saint Simeon and Saint Sava, written by Domentijan*]. Biograd: Državna štamparija.

Даничић, Ђуро. *Живот светога Симеуна и светога Саве, написао је Доментијан*. Биоград: Државна штампарија.

Garzaniti, Marcello 2001: *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.

Jagich, I. V. 1883: *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Ягич, И. В. *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Переиздание 1960: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt).

Jovanović, Tomislav 1998: *Sveti Sava. Sabrana djela* [*Saint Sava. Collected works*]. Beograd: Srpska književna zadruga.

Јовановић, Томислав. *Свети Сава. Сабрана дела*. Београд: Српска књижевна задруга.

Juhas-Georgievska, Ljiljana 2001: *Domentijan. Žitije Svetog Save* [*Domentijan. The Life of Saint Sava*]. Beograd: Srpska književna zadruga.
Јухас-Георгиевска, Љиљана. *Доментијан. Житије светога Саве*. Београд: Српска књижевна задруга.

Pentkovskaya, T. V. 2009: *K istorii ispravleniya bogosluzhebnykh knig v Drevnej Rusi v XIV veke: Chudovskaya redaktsiya Novogo Zaveta* [*On the history of the correction of liturgical books in Ancient Russia in the XIV century: Chudovskaya edition of the New Testament*]. M.: MAKS Press.
Пентковская, Т. В. *К истории исправления богослужебных книг в Древней Руси в XIV веке*: *Чудовская редакция Нового Завета*. М.: МАКС Пресс.

Prolović, Jadranka 1986: Srpski rukopisi XIII i XIV veka u Beču i manastir Hilandar [Serbian Manuscripts of the 13th and 14th centuries in Vienna and the Hilandar Monastery]. *Hilandarski zbornik*, 6, 163–269.
Проловић, Јадранка. Српски рукописи XIII и XIV века у Бечу и манастир Хиландар, *Хиландарски зборник* 6, 1986, 163–269.

Stanojević, Stanoje, Glumac, Dušan 1932: *Sv. Pismo u našim starim spomenicima* [*The Holy Scripture in our Old Monuments*]. Beograd: Srpska kraljevska akademija, Narodna štamparija.
Станојевић, Станоје, Глумац, Душан. *Св. Писмо у нашим старим споменицима*. Београд: Српска краљевска академија, Народна штампарија.



Ежи Остапчук
(Христианская богословская академия в Варшаве)

ПАМЯТИ МУЧЕНИКОВ В МЕСЯЦЕСЛОВАХ СТАРОПЕЧАТНЫХ КИРИЛЛИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЙ ТЕТР: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ НА ПРИМЕРЕ ШЕСТИ МЕСЯЦЕВ (МАРТ–АВГУСТ)*

Предметом исследования являются памяти мучеников второй части месяцесловов (месяцы март-август) старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр. К исследованию были привлечены выпускавшиеся с 1512 до 1800 г. богослужебные Евангелия тетр восточнославянского, среднеболгарского и сербского изводов церковнославянского языка. Целью исследования является предварительное разделение старопечатных Евангелий тетр на группы на основе памятей мучеников, присутствующих или отсутствующих в евангельских *сборниках двенадцати месяцев,* и указание богослужебных Евангелий, занимающих особое место среди всех старопечатных евангельских изданий.

Ключевые слова: месяцеслов, старопечатное Евангелие тетр, память, мученик, мученица.

J. Ostapczuk
(Christian Theological Academy in Warsaw)

COMMEMORATION OF MARTYRS IN THE MENOLOGIA OF CYRILLIC EARLY PRINTED TETRAEVANGELIA: PRELIMINARY REMARKS ON THE BASIS OF SIX MONTHS (MARCH–AUGUST)

The subject of the research is the commemorations of the holy martyrs found in the second part of the Menologia (i.e. March–August) in Cyrillic early printed Tetraevangelia. The study was based on the liturgical Gospel Books issued from 1512 to 1800 in East Slavonic, Middle Bulgarian and Serbian redactions of the Church Slavonic

* Исследование выполнено в рамках гранта Национального центра науки № UMO-2020/37/B/HS1/01658 (National Science Centre, Poland).

language. The aim of the study is to provide a preliminary division of the early printed Tetraevangelia into groups based on the presence or absence of the commemoration of the holy martyrs in the Gospels' Menologia and an indication of the Gospel editions that occupy a special place among all Gospel Books issued before the year 1800.

Keywords: Menologion, Early Printed Tetraevangelion, commemoration, martyr.

Месяцесловы или *сборники двенадцати месяцам*, находящиеся не только в старопечатных или рукописных Евангелиях, но и в других типах книг, формировались в течение очень долгого времени[1]. В зависимости от богослужебной общей или местной практики, возраста почитания или прославлений новых святых отсутствующие ранее или совсем *новые* памяти святых и праздники могли одновременно как вводиться в месяцесловы Евангелий тетр, так и изыматься из них. Этот процесс является незаконченным, так как богослужебная практика Православной церкви, находящая отражение в богослужебных книгах, в том числе в евангельских месяцесловах, является живой, подлежащей изменению и развитию. Эти и другие характерные для месяцесловов Евангелий тетр факты подтверждают памяти разных святых, в том числе и мучеников, присутствующие в *сборниках двенадцати месяцев* старопечатных кириллических Евангелий.

Памяти святых мучеников в месяцесловах

Предметом исследования являются памяти мучеников второй части месяцеслова (март-август) старопечатных кириллических богослужебных Евангелии тетр. В исследовании учитывались только те памяти святых, в названии которых во всех, во многих или даже только в одном издании Евангелия тетр присутствовало имя существительное *мученик/мученица* или глагол *мучити*. Как пример можно указать на упоминание 2 мая Бориса и Глеба, которые в месяцесловах Евангелий тетр обычно именовались

[1] Монументальным трудом по исследованию месяцесловов является работа архиепископа Сергея Спасского (Sergij 1901a; Sergij 1901b), а месяцесловов, присутствующих в рукописных Евангелиях, — работа О. В. Лосевой (Loseva 2001a).

князьями страстотерпцами, а мучениками они называются только в львовских изданиях. В случае отсутствия в упоминании памяти святых во всех исследуемых Евангелиях тетр имен существительных *мученик/мученица* и глагола *мучити*, но наличия других имен существительных, прилагательных или глаголов, значение которых предполагает мученичество (например, убивати), такая память (даже в случае причисления этого святого к страстотерпцам[2]) в настоящем исследовании не учитывалась. Как пример можно указать упоминание 20 марта преподобныхъ оц҃ъ нашихъ въ обители ст҃аго саввы избиенныхъ (или оубиенныхъ[3]) отъ сарацынъ. В Житиях святых на март указывается, что от разбойничьих шаек сарацин 13 марта 796 г. пострадало 13 отцов лавры св. Савы Освященного, а 20 марта — 18 отцов; последних привели в пещеру и уморили дымом[4]. Описание этого события иногда носит название «Сказание о мученичестве святых отцов, избиенных варварами сарацинами в великой лавре преподобного отца нашего Савы»[5]. Иными примерами могут служить памяти Варвара разбойника, который 6 мая упоминается как страстотерпец, или князя Димитрия, московского и всея России чудотворца, почитаемого 15 мая, которому, по указаниям месяцесловов московских Евангелий, начиная с 1698 г. должна совершаться служба мученическая.

Такое ограничение исследовательского материала является искусственным[6]. Оно неприемлемо в комплексном исследовании *сборников двенадцати месяцев* старопечатных кириллических Евангелий тетр и отраженной в них богослужебной традиции, но в предварительных работах — возможно.

---

[2] В православной церкви к мученикам причисляются и страстотерпцы (Charkiewicz 2009: 340–350). Указывается четыре типа мучеников: «мученицы» (гр. μάρτυρες), «священномученицы» (гр. ἱερομάρτυρες), «преподобномученицы» (гр. ὁσιομάρτυρες) и «страстотерпцы» (гр. ἀθλοφόρος) (Charkiewicz 2015: 355).

[3] Это разночтение подтверждено в трех киевских изданиях небольшого формата (в 8°) 1737, 1752 и 1759 гг.

[4] Chutkov: 387.

[5] Latyshev 1907.

[6] Предметом исследования могли быть избраны и памяти других чинов святых, например святых отцов, преподобных отцов, исповедников, и т. д. В предварительном исследовании в связи с ограниченным объемом статьи анализ всех памятей невозможен.

Старопечатные кириллические Евангелия тетр

Исследование проводилось на большинстве старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр, напечатанных в трех изводах церковнославянского языка (восточнославянском, среднеболгарском и сербском) и в разных местах (в Москве, Львове, Почаеве, Клинцах, Киеве, Вильнюсе, Монастыре св. Иоанна возле Бухареста, Шебеше, Мрькшиной Церкви, Альба Юлии, Белграде, Сибиу, Руяне, Тырговище) с 1512 по 1800 г.[7] В исследовании учитывались только старопечатные кириллические богослужебные Евангелия тетр[8] в противоположность старопечатным кириллическим Библиям и изданиям Нового Завета (иногда напечатанным вместе с книгой Псалтырь), использование которых в богослужениях было возможно (только в случае наличия в них богослужебных указаний), но затруднительно.

Цель исследования

Цель этого предварительного исследования — определение возможности разделения старопечатных богослужебных Евангелий тетр на группы на основе памятей мучеников, присутствующих или отсутствующих в евангельских *сборниках двенадцати месяцев*, и предварительное указание изданий, занимающих особое место среди почти всех старопечатных кириллических Евангелий тетр. Целью исследования одновременно является попытка указать направления

---

[7] Нижняя граница обусловлена тем фактом, что первое кириллическое старопечатное Евангелие тетр было напечатано после 1500 г. (в 1512 г.); верхняя граница обусловлена термином «старопечатный», которым в Польше, откуда происходит автор статьи, называют книги, выпущенные до конца XVIII в. (Birkenmajer et al. 1971: 2224). В России старопечатными книгами называются книги, выпущенные в XVI–XVII вв., реже в XVIII в. (Nemirovskij 2007: 698). Хронологические рамки употребления термина «старопечатная книга» не совпадают в разных странах, так как, например, в Болгарии старопечатными книгами называются книги, выпущенные в 1806–1878 гг. (Petrov 2015: 59–60).

[8] Перечень кириллических старопечатных богослужебных Евангелий тетр, подготовленный на основе почти тридцати каталогов, см. Ostapczuk 2013: 137–148. Перечень использованных евангельских изданий см. Ostapczuk 2020: 201 (сноска 5).

в эволюции состава евангельских месяцесловов (расширение количества святых и праздников[9]) и наметить периодизацию в их развитии.

Месяцесловы старопечатных кириллических Евангелий тетр — типология

Присутствующие в старопечатных[10] кириллических Евангелиях тетр месяцесловы можно разделить на две группы:

– неполные, сокращенные[11] или краткие[12], содержащие перечень памятей святых и праздников на избранные (более значительные) дни всех двенадцати месяцев;
– полные или каждодневные, т. е. содержащие перечень памятей святых и праздников на все дни всех двенадцати месяцев (иногда несколько святых или праздников одного дня).

Первый тип месяцеслова, сокращенный, — характерен для всех Евангелий тетр, выпущенных до 1651 г. включительно, и всех восьми львовских изданий (1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722 и 1743 гг.), одного издания виленского[13] братства 1644 г. и клинцовского издания 1786 г. (являющегося точной[14] старообрядческой перепечаткой московского Евангелия тетр 1648 г.)[15].

Второй тип месяцеслова, полный, — характерен для всех московских Евангелий тетр, выпущенных начиная с издания 1653 г., для всех киевских и почаевских.

---

[9] Количество святых и праздников в рукописных евангельских месяцесловах с течением времени расширялось. В месяцесловах Евангелий XII в. отмечается 278 *новых* праздников по сравнению с месяцесловами XI в. (которые содержат 325 праздников); в месяцесловах Евангелий XIII в. отмечается 177 *новых* праздников, а в месяцесловах Евангелий XIV в. 51 *новый* праздник (Loseva 2001b: 15).

[10] О типах месяцесловов рукописных Евангелий см. Loseva 2001a: 31.

[11] Это тип месяцеслова избранного состава (Loseva 2001a: 31).

[12] Loseva 2001a: 31.

[13] В этом издании на титульном листе местом выхода указано Вильно или Евье (Jaroszewicz-Pieresławcew 2003: 105; Kažuro 2013: 185–187 {№62}; Voznesenskij, Nikolaev 2019: 78–79 {№100}).

[14] «Точность перепечатки» клинцовским изданием 1786 г. московского издания 1648 г. относится только к месяцеслову, другие части Евангелия тетр не подвергались исследованию.

[15] Voznesenskij 1994: 31 (№ 85); Jemelyanova 2010: 263–265 (№169).

Разделение старопечатных кириллических Евангелий тетр на группы

На основе наличия или отсутствия памятей мучеников во второй половине *сборников двенадцати месяцев* (март-август) старопечатных кириллических Евангелий тетр все исследуемые богослужебные Евангелия можно разделить на несколько групп и указать для них главные издания.

Все исследуемые старопечатные Евангелия тетр надо рассматривать как одну группу, содержащую определенное количество памятей мучеников, общее всем евангельским изданиям, т. е. группу, содержащую однородное «литургическое ядро» в *сборниках двенадцати месяцев,* характерное для всех старопечатных[16] Евангелий тетр[17]. Таких памятей немного — всего тринадцать[18]: великомучеников иже в Севастии (9.03); великомученика Георгия (23.04); священномученика Симеона, брата Господня по плоти и епископа иерусалимского[19] (27.04); великомученика Феодора Стратилата (8.06); бессребреника Кира и Иоанна (28.06), которые только в пяти[20] древнейших Евангелиях тетр именуются мучениками; великомученика Прокопия (8.07); (велико)мученицы

[16] О. В. Лосева указала на 80 памятей святых и праздников общих (т. е. составляющих «литургическое ядро») для месяцесловов XI — первой половины XIV в. (Loseva 2001a: 34).

[17] *Старообрядческое* Евангелие тетр 1786 г. является точной перепечаткой московского Евангелия 1648 г. В *униатских* изданиях почаевских Евангелий «литургическое ядро» месяцеслова было сохранено, а пропущены только памяти избранных русских, московских, киевских и других новых святых. Так как исследование ограничено кириллическими старопечатными Евангелиями тетр, но не ограничено изданиями, предназначенных только для православной церкви, то включение *униатских* Евангелий, выпущенных во второй половине XVIII в., является вполне закономерным.

[18] Из этих тринадцати памятей мучеников в «литургическое ядро» месяцесловов рукописных Евангелий (ср. Loseva 2001a: 34–35) не входят следующие памяти: Симеона (27.04); Кира и Иоанна (28.06); Анфиногена (16.07); перенесение мощей архидиакона Стефана (2.08) и Флора и Лавра (18 или 19.08).

[19] Только во львовских Евангелиях тетр указано, что Симеон был иерусалимским епископом (архіеп҃спа іер҃слимскаго).

[20] Полное название этой памяти: пренесение мощемъ ст҃ыхъ мч҃нкь кира и іwанна.

и прехвальныя Евфимии (11.07); мучеников Кирика и Иулитты (15.07); священномученика Анфиногена (16.07); великомученика Пантелеймона (27.07); мучеников Маккавеи (1.08); перенесение мощей первомученика и архидиакона Стефана (2.08); мучеников Флора и Лавра (18.08 или 19.08)[21].

На основе отсутствия некоторых памятей мучеников в месяцесловах старопечатных кириллических Евангелий тетр можно выделить в отдельные группы следующие издания:

– тетры, напечатанные на южнославянских изводах (среднеболгарском и сербском) церковнославянского языка, в которых отсутствуют четыре памяти: преподобномученицы Февронии (25.06)[22]; св. (велико)мученицы Христины (24.07), которая как великомученица указана только в московских Евангелиях тетр, начиная с издания 1663 г., киевских и почаевских; преподобномученика Доментия (7.08) и характерная для восточнославянской[23] традиции память (убиения)[24] Бориса и Глеба (24.07), которые как мученики указаны только в московских Евангелиях тетр начиная с издания 1685 г., киевских, почаевских и последнем львовском 1743 г.;

– часть младших Евангелий тетр, напечатанных на среднеболгарском изводе церковнославянского языка (три[25] издания: 1561–1562 г. из Брашова, 1579 г. из Шебеша и 1583 г.), в которых отсутствует память священномученика[26] Мокия (11.05);

– все львовские издания Евангелий тетр и одно виленского братства 1644 г., в которых отсутствует память великомученицы Марины (17.07).

---

[21] Память мучеников Флора и Лавра в Евангелиях тетр восточнославянского извода церковнославянского языка указана под 18.08, а среднеболгарского и сербского изводов — под 19.08.

[22] Память преподобномученицы Февронии отсутствует также в львовских изданиях Евангелий.

[23] Уже в 1200 г. в Константинополе, как сообщает паломник Антоний, была их икона и посвященная им церковь (Spasskij 2008: 70–71).

[24] Указано только во всех львовских Евангелиях тетр (кроме последнего 1743 г.).

[25] Эти три издания принадлежат к группе пяти младших южнославянских Евангелий тетр. В двух изданиях Евангелия тетр из Монастыря Иоанна возле Бухареста (1582 и после 1582 г.) память мученика Мокия присутствует.

[26] Мокий как священномученик указан только в восточнославянских изданиях Евангелий.

На основе присутствия *новых* памятей мучеников, нововведенных и неизвестных раньше в месяцесловах старопечатных кириллических Евангелиях тетр, можно выделить в отдельные группы следующие издания:

• Московское Евангелие тетр 1606 г. и все последующие московские, киевские и почаевские издания, в которых присутствуют три *новые* памяти: мученика Фалалеа (20.05); священномученика Евтихия, ученика Иоанна Богослова[27] (24.08) и мученика Христофора (9.05), память которого подтверждена еще во львовских изданиях Евангелия и виленского братства 1644 г.;

– Московское Евангелие тетр 1637 г. и все последующие московские, киевские и почаевские издания, в которых присутствует пять *новых* памятей[28]: священномученика Василия епископа Амасийскаго (26.04); св. мученика Исидора (14.05); мученика Иустина Философа (1.06); великомученика Иоанна Нового (2.06) мꙋченаго въ белѣ градѣ, как сообщают некоторые Евангелия тетр, выпущенные в XVII в.[29]; мучеников Адриана и мученицы Наталии (26.04).

Из этих пяти *новых* памятей только Иоанн Новый (02.06) не присутствует в почаевских изданиях Евангелий тетр (1759, 1768, 1771 и двух 1780 гг.), выпущенных в униатской типографии Свято-Успенской Почаевской лавры[30].

• Московское Евангелие тетр 1653 г. — первое, содержащее полный месяцеслов, и все последующие московские, киевские

---

[27] На что указывают Евангелия тетр, выпущенные после 1681 г. (кроме трех киевских небольшого формата, в 8º, т. е. 1737, 1752 и 1759 гг.).

[28] В месяцеслов московского издания Евангелия 1637 г. было введено еще несколько памятей мучеников, наличие которых было подтверждено в львовском Евангелии 1636 г., например Тимофея и Мавры (3.05).

В месяцеслов московского издания Евангелия тетр 1648 г. тоже было введено несколько памятей мучеников, наличие которых ранее было подтверждено и в львовских Евангелиях (1636 и 1644 гг.). Например, память 45 мучеников иже в Никополии Арменстей (10.07), как указывают Евангелия тетр, выпущенные после 1681 г. (кроме львовских).

[29] Московские Евангелия, выпускаемые с 1637 по 1694 г., и два киевских 1697 и 1712 гг.

[30] Возникновение типографии в Свято-Успенской Почаеской лавре приходится на начало 1730-х гг. (Ogienko 1994: 219–223; Kawecka-Gryczowa et al. 1960: 185; Isaevich 2011: 9; Bochkovs’ka 2018: 150.180).

и почаевские издания, в которых присутствует очень большое количество *новых* памятей (шестьдесят одна): преподобномученицы Евдокии (1.03); священномученика Феодота епископа киринейскаго (2.03); мучеников Евтропия, Клеоника и Василиска (3.03); мученика Конона Градаря (5.03); 42 мученик иже в Аммории (6.03); мучеников в Херсоне епископствовавших Василия, Ефрема, Евгения, Капитона, Еферия и прочих (7.03); мученика Кодрата (10.03); мученика Агапия (15.03); мученика Савина (16.03); мучеников Хрисанфа и Дарии (19.03); священномученика Василия Пресвитера Агкирской Церкви (22.03); преподобномученика Никона и 200 учеников, с ним мучившихся (23.03); мученицы Матроны Солунской (27.03); мучеников Феодула и Агафопода (5.04); мученика Евпсихия (9.04); мучеников Терентия и Помпия и иже с ними (10.04); священномученика Антипы епископа Пергама Ассийскаго (11.04); (священно)мученика[31] Василия епископа Париискаго (12.04); мученика Артемона (13.04); мучениц Ирины, Агапии и Хионии (16.04); священномученика Ианнуария епископа (21.04); мученика Саввы Стратилата (24.04); мучеников Максима, Дады и Кинтилияна (28.04); девяти мучеников иже в Кизице (29.04); преподобномученицы Пелагии от Тарса (4.05); (велико)мученицы Ирины (5.05); мученицы Гликерии (13.05); священномученика Феодота иже в Агкире (18.05); священномученика Патрикия епископа Прусскаго (19.05); мученика Василиска (22.05); мученика Ферапонта (27.05); преподобномученицы Феодосии (29.05); священномученика Ермеа (31.05); мученика Лукиллиана (3.06); священномученика Дорофея епископа тирскаго (5.06); священномученика Феодота епископа агкирскаго (7.06); священномученика Тимофея епископа прусского (10.06); мученицы Акилины (13.06); мучеников Мануила, Савела и Исмаила (17.06); мученика Леонтия (18.06); священномученика Мефодия епископа патарскаго (20.6); мученика Юлиана тарсийскаго (21.06); священномученика Евсевия епископа самосатскаго (22.06); мученицы Агриппины (23.06); мученика Иакинфа (3.07); священномученика Панкратия епископа тавроменийскаго (9.07); мучеников Прокла и Илания (12.07); мученика Иакинфа иже в Амастриде (18.07)[32]; мучеников

[31] Как священномученик указан в московских Евангелиях тетр с 1653 по 1681 г.

[32] Память пропущена в трех киевских изданиях небольшого формата (в 8°) 1737, 1752 и 1759 гг.

Трофима и Феофила (23.07); священномученика Ермолая (26.07); преподобномученицы Параскевы[33] (26.07); мученика Каллиника (29.07); преподобномученицы Евдокии (4.08); мученика и архидиакона Лаврентия (10.08); мученика и архидиакона Евпла (11.08); мучеников Фотия и Аникиты (12.08); мученика Мирона (17.08); мученика Андрея Стратилата и иже с ним (19.08); мученицы Вассы (21.08); мученика Агафоника и иже с ним (22.08); мученика Луппа (23.08).

Из *нововведенных* в месяцеслов московского Евангелия тетр 1653 г. памятей мучеников некоторые были подтверждены только в московских изданиях до 1681 г.[34], во всех Евангелиях львовских и в одном виленского братства 1644 г. Тут как пример можно указать память новых (или новоявленных[35]) мучеников Антония, Иоанна и Евстафия (14.04), иже при олгердѣ нечестивомъ пострадавшихъ въ литвѣ, как сообщают только львовские издания и виленского братства, в котором добавлено еще въ градѣ вилни.

• Московское Евангелие тетр 1681 г. и все последующие московские, киевские и почаевские издания, в которых присутствует память священномученика Феодора из Пергии Памфилийской (21.04).

Из *нововведенных* в месяцеслов московского Евангелия тетр 1681 г. памятей мучеников некоторые встречались в московских изданиях только до 1694 г. и в пяти киевских[36]. В качестве примера можно указать следующие три памяти: мученика Акакия (7.05); мученика Иустина «другого»[37] и иже с ним (1.06) и священномученика Фоки (22.07).

---

[33] Т. е. Параскевы Римлянки.

[34] Т. е. в изданиях 1653, 1657, 1663, 1668, 1677 и 1681 гг.

Из введенных в месяцеслов московского Евангелия тетр 1653 г. памятей мучеников упоминаемая 7 июля великомученица Кириака в московских Евангелиях встречалась только до 1688 г. Эта память подтверждена еще в первых двух киевских Евангелиях тетр 1697 и 1712 гг.

Из введенных в месяцеслов московского Евангелия тетр 1653 г. памятей мучеников упоминаемые 18 мая Петр и Дионисий в московских Евангелиях тетр встречались только до издания 1694 г. Их память подтверждена еще в пяти киевских Евангелиях, т. е. 1697 и 1712 гг. и трех небольшого формата (т. е. в 8^{o}, 1737, 1752 и 1759 гг.).

[35] На что указывают львовские Евангелия тетр и виленского братства 1644 г.

[36] Т. е. в тетрах 1697 и 1712 гг. и трех небольшого формата, в 8^{o} (т. е. 1737, 1752 и 1759 гг.).

[37] Этого дня, т. е. 1 июня, упоминается еще мученик Иустин философ.

Некоторые из *нововведенных* в месяцеслов московского Евангелия тетр 1681 г. памятей святых мучеников не встречались ни в одном другом издании Евангелия[38]. Как примеры можно указать две памяти[39]: мученика Александра иже в Пидне (14.03); священномученика Елладия (28.05).

• Московское Евангелие тетр 1685 г. и все последующие московские, киевские и почаевские издания, в которых присутствует память мученика Папы (16.03).

Некоторые из *нововведенных* в месяцеслов московского Евангелия тетр 1685 г. памятей мучеников не встречались в почаевских[40]

[38] Или только в некоторых изданиях: например, память мученицы Фотини Самаряныни (20.03) встречается еще в первых двух киевских изданиях (1697 и 1712 гг.).

[39] Можно указать и другие памяти святых (но уже не мучеников) и праздников, присутствующие только в московском Евангелии тетр 1681 г., например следующие указания: преподобныѧ елисавета чюдотворица (24.04) или празднуемъ пресвятои богородицѣ. и бываетъ съ честными кресты и со святыми иконами хождение соборное въ обителъ еѧ нарицаемую донскую (19.08).

Иногда только в этом московском Евангелии тетр упоминания святых или праздников сопровождаются добавочной информацией. Например, праздник положения пояса пресвятой Богородицы (31.08) имеет следующую информацию: въ халкопратии принесену отъ епископии зилы въ цесарствующии градъ. Праздник перенесения в 942 г. пояса пресвятой Богородицы из Зилы (греч. τὰ ζήλα) в Константинополь отмечается 12 апреля. Этот праздник упоминается также 31 августа из-за основного праздника положения пояса в Халкопратии при императоре Аркадии (Loseva 2001a: 419–420), что подтверждают рукописные Христофорово Евангелие, хранящееся в Государственном Русском музее (БК 3268, 1417 г.), и Апостол из Государственной Российской библиотеки, собрание Фадеева № 56, нач. XV в. (20 г. XV в.) (Loseva 2001a: 419–420). Эти рукописи традиционно связываются с Кирилло-Белозерским монастырем и его основателем Кириллом Белозерским и приписываются книжнику писцу Мартиниану Белозерскому (Prokhorov, Rozov 1981: 353–378; Turilov 2004: 375–276.388 (примечание № 45); Shibaev 2014: 118–119). Ср. еще Sergij 1901b: 105.

[40] Почаевские Евангелия, напечатанные в униатской типографии Свято-Успенской Почаеской лавры, предназначались для употребления в униатской церкви (Ogienko 1994: 225), т. е. римско-католической церкви восточного обряда. Тем самым только в этих пяти почаевских Евангелиях встречаются две характерные для греко-католической церкви памяти: полоцкого греко-католического архиепископа Иосафата Кунцевича (16.09: въ тоиже день блаженнаго священномученика іѡсафата архиепископа полоцкаго), беатификация которого

изданиях Евангелий. Как пример можно указать память великомученика Георгия Нового (26.05), пострадавшего отъ безбожнаго царѩ селима тоурскаго, как указывают три московские издания (1685, 1688 и 1694 гг.) и первые два киевские (1697 и 1712 гг.).

• Первое киевское Евангелие тетр 1697 г. и только второе киевское издание 1712 г. (это подтверждает память мучеников[41] Елевферия и Леонида {8.08}) или все последующие киевские издания Евангелий тетр (это подтверждают две памяти[42]: (преподобно)мученика[43]

состоялась в 1643 г., и праздник Тела и Крови Христовых, т. е. святой Евхаристии (второй четверг после праздника Пятидесятницы: въ тоиже четвертокъ праздникѹ престыѧ таины єѵхарїстіи, на оутрении еѵглїє ѿ ιωанна, зачало, кг. ѿ стїха, нє. емѹже начало: рече гдсь къ пришедшымъ къ немѹ ιѹдеωмъ: плоть моѧ истинно єсть брашно. конецъ же в зачалѣ кд: стїсѣ ни. живъ бѹдетъ въ вѣки. на литѹргіи же, еѵглїє ѿ ιωанна, зачало, кг. {Евангелие, Почаев 1759 г., л. 248}). Поэтому памяти некоторых православных святых, особенно русских, московских и киевских (Petrowycz 2008: 283; 2012: 333), были удалены из этих изданий. Как примеры можно указать памяти святых Новгородских (Антония римлянина новгородского чудотворца {03.08}), Свирских (Александра свирского чудотворца {30.08}), Глушитских (Дионисия глушитскаго чудотворца {01.06}), Белоезерских (преподобного Кирилла Белозерского чудотворца {09.06}), Ростовских (Исидора Христа ради юродивого чудотворца {14.05}; Леонтия, епископа ростовского чудотворца {23.05}).

Почаевские Евангелия тетр выпускались с 1759 г., т. е. уже после проходившей в XVII в. среди униатов полемики и состоявшегося в 1720 г. в городе Замость (современная Польша) Замойского Собора, на котором был принят новый стандарт религиозно-культурных образцов (унифицировано богослужение, приняты одобренные папской властью богослужебные книги, запрещено почитание некоторых святых православной церкви (об изменениях в богослужебной практике после 1720 г. см. Senyk 1990, 165–187; Ciołka 2014).

Только в первой половине XIX в. предпринято восстановление календаря униатской церкви в соответствии с «древним», т. е. календарем времени Брестской Унии 1596 г. и половины XVII в. (Petrowycz 2008: 284).

[41] В первом киевском издании Евангелия подтверждены и другие памяти святых (но не мучеников), которые присутствуют еще только во втором киевском издании 1712 г., — например, память благоверной царицы Пульхерии.

[42] В этом первом киевском издании подтверждены и другие памяти святых (но не мучеников), которые присутствуют исключительно в киевских изданиях, — например, память преподобного отца нашего Пимена Печерского многоболезненного.

[43] Евстратий Печерский как мученик указан в киевских изданиях начиная с 1733 г.

Евстратия Печерского {28.03} и преподобномученика[44] Печерских Феодора и Василия[45] {11.08}).

• Два издания Евангелий тетр 1784 г., оба выпущены в январе в Москве и Киеве, и все последующие московские[46] Евангелия, в которых присутствует память мученицы[47] царицы Александры (21.04).

Некоторые памяти мучеников[48] были введены только в киевское издание тетра 1784 г. — например, память священномученика Кукши Печерского (27.08).

Заключение

На основе наличия или отсутствия памятей мучеников во второй части месяцесловов, т. е. с литургической точки зрения, *сборники двенадцати месяцев* всех старопечатных кириллических богослужебных Евангелий тетр могут быть предварительно разделены на выше выделенные группы. Древнейшие Евангелия каждой из групп должны занимать в исследованиях литургических традиций, представленных в евангельских месяцесловах, особое место среди всех остальных последующих старопечатных кириллических Евангелий тетр. К этим древнейшим изданиям принадлежит тринадцать следующих Евангелий тетр:

---

[44] Феодор и Василий как мученики указаны только в киевских Евангелиях небольшого формата (в 8°), т. е. 1737, 1753, 1759 и 1784 гг.

[45] В двух первых киевских Евангелиях тетр 1697 и 1712 гг. добавлено постадавшихъ в кіевѣ отъ кнѧза мстислава сватополчича сокровища ради.

[46] После 1784 г. и до 1800 г. Евангелия тетр печатались за одним исключением только в Москве. В 1786 г. в Клинцах была осуществлена старообрядцами перепечатка московского издания 1648 г.

[47] В эти два издания 1784 г. — киевское и московское — были введены и другие памяти (но уже не мучеников). Как пример можно указать праздникъ о побѣдѣ богомъ дарованной всероссийскомоу самодержцоу петроу великомоу надъ шведскимъ королемъ кароломъ вторымнадесать под полтавою лѣта отъ воплощениѧ господнѧ ҂аѱд (27.06), присутствующий во всех последующих московских изданиях Евангелий.

[48] В киевское Евангелие тетр 1784 г. были введены и другие памяти святых (но уже не мучеников) — например, преподобного отца нашего Стефана игумена Печерского (27.04), преподобного отца нашего Поликарпа Печерского (24.07).

– 1512 г., Тирговище — первое издание Евангелия тетр вообще и первое на среднеболгарском[49] изводе церковнославянского языка;
– 1553–1554 г., Москва — первое издание Евангелия тетр на восточнославянском изводе церковнославянского языка;
– 1561–1562 г., Брашов;
– 1606 г., Москва;
– 1636 г., Львов;
– 1637 г., Москва;
– 1653 г., Москва — первое старопечатное Евангелие тетр с полным месяцесловом;
– 1681 г., Москва;
– 1685 г., Москва;
– 1697 г., Киев,
– 1759 г., Почаев;
– два Евангелия 1784 г., Киев и Москва.

Указанные евангельские издания XVI–XVIII вв. подтверждают продолжающееся с рукописной эпохи движение к постоянному расширению количества памятей святых и праздников в месяцесловах Евангелий тетр и позволяют осуществить периодизацию в их развитии.

Это предварительное исследование не только дало новые данные, но и подтвердило некоторые результаты, полученные в текстологических анализах избранных текстов разных частей старопечатных кириллических Евангелий тетр (евангельского текста, оглавлений, предисловий бл. Феофилакта Болгарского, чтений *на всяку потребу*)[50], в которых было указано особое значение изданий Евангелий тетр следующих годов: 1512, 1553–1554, 1561–1562, 1636, 1697.

Результаты, полученные в этом предварительном исследовании, основанном только на второй части месяцесловов (март-август) старопечатных кириллических Евангелий тетр, нельзя считать окончательными. Статистические данные, касающиеся изменения

[49] К этой группе Евангелий тетр принадлежат и три Евангелия тетр сербского извода церковнославянского языка.

[50] См., например, работы: Ostapczuk 2017: 357–367; 2018: 62–73; 2020: 200–216.

количества памятей мучеников и почитания святых[51], т. е. изменений в богослужебной практике Православной Церкви, должны быть основаны на исследовании всех двенадцати частей месяцеслова, всех праздников и всех памятей святых. Как доказательство этого можно указать память обретения мощей преподобного Нила (27.05: ѡбрѣтенїе мощей преподобнаго отьца нашего нила, иже на єзерѣ селигерѣ, на островѣ зовомомъ столобное, новаго чюдотворца), которая после введения в московское Евангелие-тетр 1757 г. присутствует во всех последующих московских изданиях Евангелий и всех киевских начиная с 1771 г. Таким образом московское Евангелие 1757 г. должно быть тоже одним из изданий, занимающих особое место среди других богослужебных Евангелий тетр, выпущенных в XVIII в.

Литература

Birkenmajer 1971: A. Birkenmajer et al. (eds.). *Encyklopedia wiedzy o książce*. 1971. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Bochkovs'ka, V. G. 2018: *Pochaïvs'kij dukhovnij oseredok v istoriï i kul'turi ukraïns'kogo narodu XVIII — 30-kh rokiv XIX st*. [*Pochaiv spiritual center in the history and culture of the Ukrainian people of the XVIII — 30s of the XIX century*]. Disertatsiya. Kiïv: Kiïvs'kij natsional'nij universitet imeni Tarasa SHevchenka — Ministerstvo osviti i nauki Ukraïni. Kiïv.
Бочковська, В. Г. *Почаївський духовний осередок в історії і культурі українського народу XVIII — 30-х років XIX ст.* Дисертація. Київ: Київський національний університет імені Тараса Шевченка — Міністерство освіти і науки України. Київ.

Ciołka, Dariusz ks. 2014: *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim.* Libra s.c. Wydawnictwo i drukarnia.

Charkiewicz, Jarosław 2009: Typologia świętych w Kościele prawosławny: próba systematyki. In: *Elpis*, 11/19–20, 323–380.

Charkiewicz, Jarosław 2015: *Kult świętych w Kościele prawosławnym. Teologia. Historia. Formy. Typologia*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.

Chutkov — L. A. Chutkov (ed.). *Izbrannye zhitiya svyatykh na russkom yazyke, izlozhennye po rukovodstvu Chet'ikh-minej arkhiepiskopa Falareta Chernigovskogo* [*Selected Lives of the Saints in Russian, set out according*

[51] В этом предварительном исследовании деление старопечатных кириллических Евангелий тетр на текстологические группы, основанное на разночтениях присутствующих в упоминаниях в месяцеслове святых мучеников, не проводилось.

to the leadership of the Menaion Reader by Archbishop Falaret of Chernigov]. Yanvar'-Iyun'. Red. M.: Sibirskaya Blagozvonnitsa.
Л. А. Чутков (ред.). *Избранные жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней архиепископа Фаларета Черниговского. Январь-Июнь*. М.: Сибирская Благозвонница.

Isaevich, Ya. 2011: [Book publishing and printing in Pochaev: initiators and performers]. In: G. I. Koval'chuk (ed.). Drukarnya pochaïvs'kogo uspens'kogo monastirya ta iï starodruki. Zbirnik naukovikh prats'. Kyiv: Natsional'na Akademiya Ukraiïni / Natsional'na Bibilioteka Ukraiïni imeni V. I. Vernads'kogo, 7–22.
Ісаєвич, Я. Книговідання і друкарство в Поча-еві: ініціатори та виконавці. В сб.: *Друкарня почаївського успенського монастиря та її стародруки. Збірник наукових праць.* Науковий редактор Г. І. Ковальчук, 7–22. Київ: Національна Академія України / Національна Бібіліотека України імені В. І. Вернадського.

Jaroszewicz-Pieresławcew, Zoja 2003: *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Jemelyanova, E. A. 2010: *Staroobryadcheskie izdaniya kirillovskogo shrifta kontsa XVIII – nachala XIX v. Katalog* [*Old Believer editions of the Cyrillic script of the late 18th – early 19th centuries. Catalog*]. M.: «Pashkov dom».
Емельянова, Е. А. *Старообрядческие издания кирилловского шрифта конца XVIII – начала XIX в. Каталог*. М.: «Пашков дом».

Kawecka-Gryczowa, Aloida, Korotajowa Krystyna, Krajewski Wojciech 1960: *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku. Zeszyt 6: Małopolska – Ziemie Ruskie.* Wrocław – Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.

Kažuro, Ina 2013: *Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidinių kolekcija 1525–1839. Katalogas*. Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla.

Latyshev, V V. 1907: [The Legend of the Martyrdom of the Holy Fathers, Beaten by the Saracens in the Great Lavra of Our Monk Father Sava]. In: *Sbornik Palestinskoj i Sirijskoj agiologii. Pravoslavnyj Palestinskij sbornik*. Available at: https://predanie.ru/book/93563-sbornik-palestinskoy-i-siriyskoy-agiologii/ (accessed on 20.05.2021).
Латышев, В. В. Сказание о мученичестве святых отцов, избиенных варварами Сарацинами в великой лавре преподобного отца нашего Савы. В сб.: *Сборник Палестинской и Сирийской агиологии. Православный Палестинский сборник*. https://predanie.ru/book/93563-sbornik-palestinskoy-i-siriyskoy-agiologii/ (дата доступа 20.05.2021).

Loseva, O. V. 2001a: *Russkie mesyatseslovy XI–XIV vekov* [*Russian Menologia of the XI–XIV centuries]*. M.: Pamyatniki istoricheskoj mysli.
Лосева, О. В. *Русские месяцесловы XI–XIV веков.* М.: Памятники исторической мысли.

Loseva, O. V. 2001b: [Periodization of Old Russian Menologia of the XI–XIV centuries]. In: *Drevnyaya Rus'*, 4, 14–36.
Лосева, О. В. Периодизация древнерусских месяцесловов XI–XIV в. *Древняя Русь*, 4, 14–36.

Nemirovskij, E. L. 2007: *Ivan Fedorov i ego epokha: entsiklopediya* [*Ivan Fedorov and his era: an encyclopedia*]. M.: Entsiklopediya.
Немировский, Е. Л. *Иван Федоров и его эпоха: энциклопедия*. М.: Энциклопедия.

Ogienko, I. 1994: *Istoriya ukraïns'kogo drukarstva. T. 1: Istorichno-bibliografichnij oglyad ukraïns'kogo drukarstva XV–XVIII v.v.* [*History of Ukrainian printing. Vol. 1: Historical and bibliographic review of Ukrainian printing of the XV–XVIII centuries*] (=Zbirnik filologichnoï sektsiï Naukovogo Tovaristva imeni Shevchenka, T. XIX–XXI). (Lviv: Naukove Tovaristvo Imeni Shevchenka) Kyiv: Libid'.
Огієнко, І. *Історія українського друкарства.* Т. 1: *Історично-бібліографічний огляд українського друкарства XV–XVIII в.в.* (= Збірник філологічної секції Наукового Товариства імені Шевченка, Т. XIX–XXI). (Львів: Наукове Товариство Імені Шевченка) Київ: Либідь.

Ostapczuk, Jerzy 2013: *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Ostapczuk, Jerzy 2017: [The Gospel of Mark in the Early Printed Editions of the Liturgical Tetraevangelia]. In: A. A. Alekseev (ed.). *Slavyanskaya Bibliya v epokhu rannego knigopechataniya. K 510-letiyu sozdaniya biblejskogo sbornika Matfeya Desyatogo*. SPb.: Institut russkoj literatury (Pushkinskij Dom) RAN, Biblioteka Rossijskoj akademii nauk, 357–367.
Ostapczuk, Jerzy. Евангелие от Марка в старопечатных изданиях богослужебных четвероевангелий. В сб.: А. А. Алексеев (отв. ред.). *Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания библейского сборника Матфея Десятого*. СПб.: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Библиотека Российской академии наук, 357–367.

Ostapczuk, Jerzy 2018: [Textology of the Cyrillic early-printed liturgical Tetraevangelia of the Middle Bulgarian and Serbian versions and their relation to the manuscript tradition (Gospel of Mark, lections 1–9)]. In: *Slověne. International Journal of Slavic Studies*, 7/2, 62–73.
Ostapczuk, Jerzy. Текстология кириллических старопечатных богослужебных Четвероевангелий среднеболгарского и сербского изводов и их отношение к рукописной традиции (Евангелие от Марка, зачала 1–9). *Slověne. International Journal of Slavic Studies*, 7/2, 62–73.

Ostapczuk, Jerzy 2020: [List of chapters of the Gospel of Matthew in the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia and their relation to the manuscript tradition]. In: *Slavia*, 89/2, 200–216.

Ostapczuk, Jerzy. Список глав Евангелия от Матфея в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр и их отношение к рукописной традиции. *Slavia*, 89/2, 200–216.

Petrov, Ivan 2015: *Od Inkunabułów do pierwszych gramatyk. Konteksty rozwoju bułgarskiego języka literackiego (koniec XV – początek XVII wieku)*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Petrowycz, Michael 2008: The *Recensio Ruthena* Slavic Sanctoral Reform: Principles, Results, Perspectives. In: *Bollettino Della Badia Greca di Grottaferrata*, III/5, 283–298.

Petrowycz, Michael 2012: The addition of Slavic Saints to seventeenth-century liturgical calendars of the Kyivan Metropolitane. In: Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples, Sefanos Alexopoulos (eds.). *Inquiries into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy. Rome, 17–21 September 2008* (= Eastern Christian Studies 12). Leuven — Paris — Walpole, MA: Peeters, 331–343.

Prokhorov, G. M., Rozov N. N. 1981. [List of books of Kirill Belozersky]. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 36, 353–378.
Прохоров, Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского. *Труды отдела древнерусской литературы*, 36, 353–378.

Senyk, Sophia 1990: The Ukrainian Church and Latinization. In: *Orientalia Christiana Periodica*, 56, 165–187.

Sergij 1901a: *Polnyj mesyatseslov Vostoka* [*Full Menologion of the East*]. Vol. I: Vostochnaya agiologiya. 2nd ed. Vladimir.
Сергий архиепископ (Спасскій). *Полный месяцеслов Востока*. Т. 1: Восточная агиология. Изд. 2-е. Владимир.

Sergij 1901b: *Polnyj mesyatseslov Vostoka* [*Full Menologion of the East*]. Vol. II: Svyatoj vostok. 2nd ed. Vladimir.
Сергий архиепископ (Спасскій). *Полный месяцеслов Востока*. Т. 2: Святой Востокъ. Изд. 2-е. Владимир.

Shibaev, M. A. 2014: [Ancient fragments in the collections of Euphrosynus]. In: N. V. Ponyrko, S. A. Semyachko (eds.). *Knizhnye tsentry Drevnej Rusi: knizhniki i rukopisi Kirillo-Belozerskogo monastyrya*. SPb.: Pushkinskij Dom, 114–123.
Шибаев, М. А. Древние фрагменты в сборниках Ефросина. В сб.: Н. В. Понырко, С. А. Семячко (отв. ред.). *Книжные центры Древней Руси: книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря*. СПб.: Пушкинский Дом, 114–123.

Spasskij, F. G. 2008: *Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo* [*Russian liturgical works*] (= Liturgicheskaya Biblioteka). M.: Publishing Council of the Russian Orthodox Church.
Спасский, Ф. Г. *Русское литургическое творчество* (= Литургическая Библиотека). М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви.

Tikhovs'kij, Ju. 1895. [The imaginary printing house of the monastery (from the end of the 16th century to the 1st quarter of the 18th century)]. In: *Kievskaya starina*, 50/9, 248–281.
Тиховський, Ю. Мнимая типография монастыря (с к. XVI до 1-й четв. XVIII в.). *Киевская старина*, 50/9, 248–281.

Turilov, A. A. 2004. [On the history of the library and scriptorium of the Kirillo-Belozersky monastery of the first third of the 15th century. (Christopher problem)]. In: E. N. Dobrynina (ed.). Drevnerusskoe iskusstvo: Iskusstvo rukopisnoj knigi: Drevnyaya Rus'. Vol. 25. SPb.: Dmitrij Bulanin, 373–390.
Турилов, А. А. К истории библиотеки и скриптория Кирилло-Белозерского монастыря первой трети XV в. (проблема Христофора). В сб.: Э. Н. Добрынина (отв. ред.). *Древнерусское искусство: Искусство рукописной книги: Древняя Русь*. Т. 25. СПб.: Дмитрий Буланин, 373–390.

Voznesenskij, A. V. 1994: *Predvaritel'nyj spisok staroobryadcheskikh kirillicheskikh izdanij XVIII veka* [*Preliminary list of 18th century Old Believer Cyrillic editions*]. SPb.: Khronograf.
Вознесенский, А. В. *Предварительный список старообрядческих кириллических изданий XVIII века*. СПб.: Хронограф.

Voznesenskij, A. V., Nikolaev N. V. 2019: *Katalog belorusskikh izdanij kirillovskogo shrifta 16–18 vekov iz sobraniya Otdela Redkikh Knig Rossijskoj Natsional'noj Biblioteki* [*Catalog of Belarusian editions of the Cyrillic script of the 16–18th centuries from the collection of the Department of Rare Books of the Russian National Library*]. Issue 2: 1601–1654 gg. SPb.: NLR.
Вознесенский, А. В., Николаев Н. В. *Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков из собрания Отдела Редких Книг Российской Национальной Библиотеки. Выпуск 2: 1601–1654 гг*. СПб.: Российская национальная библиотека.



Иван Желев Димитров
(Софийский университет)

СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕВОДЫ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА БОЛГАРСКИЙ ЯЗЫК

Появление современных переводов Библии на болгарский язык обусловлено необходимостью того, чтобы послание священных текстов дошло до сегодняшних болгар. Первые переводы библейских книг, всего Нового Завета или всей Библии были сделаны в XIX в. по инициативе и с помощью библейских обществ — Американского, Британского и Российского. Только в начале XX в. Священному Синоду Болгарской Православной Церкви удалось напечатать перевод Библии, сделанный православными переводчиками и содержащий библейский текст, принятый Православной Церковью. Этот перевод давно устарел, и снова по инициативе Объединенных библейских обществ в начале XXI в. группа православных библеистов перевела Библию с оригинальных языков, но этот перевод не был принят Священным Синодом БПЦ и используется православными верующими только для частных нужд.

Ключевые слова: Библия, Священное Писание, Новый Завет, переводы, болгарский язык, Болгарская Православная Церковь, Российское библейское общество, Объединенные библейские общества.

I. Z. Dimitrov
(Sofia University)

MODERN TRANSLATIONS OF THE HOLY SCRIPTURES INTO BULGARIAN

The emergence of modern translations of the Bible into Bulgarian is due to the need for the message of the sacred texts to reach the Bulgarians of today. The first translations of separate books of the Bible, the entire New Testament, or the complete Bible were made in the 19th century at the initiative and with the help of Bible societies — American, British, and Russian. Only at the beginning of the 20th century did the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church manage to publish a translation of the Bible, made by Orthodox translators and containing

the biblical text accepted by the Orthodox Church. This translation has long been outdated, and again, at the initiative of the United Bible Societies, at the beginning of the 21st century, a group of Orthodox biblical scholars translated the Bible from the original languages, but this translation was not accepted by the Holy Synod of the BOC and is used by Orthodox believers only for private needs.

Keywords: Bible, Holy Scripture, New Testament, translations, Bulgarian language, Bulgarian Orthodox Church, Russian Bible Society, United Bible Societies.

Целое тысячелетие болгарский народ читал и слушал тексты Священного Писания на староболгарском (старославянском), а затем и на церковнославянском языках. С XVI в. на разговорном болгарском языке стали писать так называемые дамаскины — сборники поучений, построенные на библейских текстах (Petkanova 1965: 12), что облегчило понимание этих текстов массами. Сборники «часто заключали в себе очень большие отрывки вообще из библейских текстов, а в частности из Евангелия» (Popruzhenko 1902: 4). Но переводы самого текста Священного Писания на современный болгарский язык появляются только в начале XIX в.

Причины позднего появления новоболгарских переводов разные. Во-первых, это чужая церковная власть на болгарской земле. В конце XIV в. Болгарию захватили турки-османы и страна потеряла вместе с политической и церковную самостоятельность. Церковная власть перешла к Константинопольской патриархии, которая обычно поставляла епископов неболгарского происхождения, а богослужебный язык и язык церковной администрации был греческий. Священники болгарского происхождения рукополагались только в том случае, если они владели греческим языком. Под турецким господством (1393–1878) и при грекоязычной церковной власти[1] не было много пространства для развития болгароязычной письменности и просвещения. Даже возможность служить по-церковнославянски,

[1] До 1870 г., когда болгары отделились от Константинопольского Патриархата и объявили себя независимой Церковью, после двух лет на Соборе в Константинополе в 1872 г. они были объявлены раскольниками «этнофилетистами». Это положение схизмы продлилось до 1945 г., когда при помощи Русской Православной Церкви схизма была упразднена и Константинополь признал автокефалию Болгарской Православной Церкви.

от чего болгарский язык в своем естественном развитии отодвинулся довольно далеко, не способствовала развитию современного литературного языка.

Первый опыт перевода новозаветных текстов на болгарский язык был осуществлен в начале 20-х гг. XIX в. по инициативе экзарха Молдавии митрополита Гавриила (Банулеску-Бодони), заместителя председателя Бессарабского отделения Российского библейского общества[2]. В 1819 г. митрополит Гавриил поручил перевод Нового Завета архимандриту Феодосию, настоятелю Бистрицкого монастыря (в уезде Вылча). Не обладая достаточным знанием болгарского языка, он воспользовался помощью неизвестного болгарина, который знал только разговорный язык своего места. Поэтому перевод, выполненный с церковнославянского издания библейского текста Российского библейского общества, был раскритикован и отвергнут болгарской эмигрантской интеллигенцией в России и в Румынии. В 1823 г. в Санкт-Петербурге при поддержке Российского библейского общества на основе этого перевода было отпечатано Евангелие от Матфея[3].

Следующая попытка перевода также относится к 20 гг. XIX в., когда уже по инициативе Британского библейского общества (которое вело миссионерскую работу среди христианских народов Турции) и при посредничестве Одринского митрополита два болгарских священника из г. Сливен перевели Евангелие от Матфея (Weiner 1898: 40). Однако и этот перевод был оценен как неудачный.

Только в 1828 г. купец Петр Сапунов из г. Трявна в горах Стара-Планина, проживавший на положении эмигранта в Румынии, перевел и издал на свои средства Четвероевангелие. В предисловии Сапунов утверждает, что перевод сделан с греческого оригинала[4].

---

[2] Митрополит Гавриил в 1817 г. писал Русскому библейскому обществу: «болгары, единоверный и соседственный нам народ, крайнюю имеет нужду в слушании глаголов живота на природном языке; ибо на славянском не понимает» (Popruzhenko 1902: 6).

[3] Из этого издания в российских библиотеках сохранилось всего несколько экземпляров; по одним данным, тираж был уничтожен из-за низкого качества перевода, а по другим — экземпляры были повреждены наводнением на складах Библейского общества.

[4] По некоторым сведениям, перевод сделан священником по имени Серафим из г. Старая Загора, и роль Сапунова, кажется, была больше редактора и издателя (см. Popruzhenko 1902: 11–12).

Перевод был отпечатан кириллическим шрифтом в типографии Бухарестской архиепископии, где еще сохранялись церковнославянские типографские литеры. Там же в 1832 г. печаталось второе издание этого перевода.

В 1824 г. болгарский филолог и писатель Константин Фотинов, проживавший в Измире (Смирна), создал перевод Четвероевангелия, который, однако, не был одобрен Британским библейским обществом.

Новый и серьезный шаг в переводе Священного Писания на болгарский язык был сделан в 1835 г., когда Британское библейское общество через миссионера Бенджамена Баркера обратилось к митрополиту Тырновскому Илариону (Синаиту)[5] с просьбой помочь в организации перевода. В качестве переводчика митрополит предложил ученого иеромонаха Рильского монастыря Неофита, который в те годы руководил школой в городе Габрово. Он хорошо знал древнегреческий, новогреческий, церковнославянский и русский языки. Зимой 1835–1836 гг. иеромонах Неофит перевел весь Новый Завет. Переводчик в основном следовал церковнославянскому тексту, исправляя его местами согласно редакции Койне (Textus receptus). Перевод был одобрен Библейским обществом и напечатан в 1840 г. в Смирне. Второе издание вышло в 1850 г. в Смирне, третье в 1853 г. в Бухаресте, там же печатались четвертое (в 1857 г.), пятое и шестое (оба в 1859 г.). В 1859 г. Британское библейское общество выпустило тот же перевод в Лондоне как третье издание, хотя таковое появилось в Бухаресте еще в 1853 г. Особенностью пятого и шестого изданий было то, что Соборные послания поставлены после Посланий апостола Павла, в то время как в более ранних изданиях они следуют за Деяниями св. Апостолов, как это принято в православной славянской традиции.

В 50-е гг. XIX в. американские протестантские миссионеры доктор Илайас Риггс и Альберт Лонг[6] привлекли к сотрудничеству К. Фотинова и организовали перевод всей Библии с оригинальных

---

[5] Грек Иларион Критский, или Синаит (1765–1838), в 1819 г., еще будучи игуменом подворья Синайского монастыря в Константинополе, подготовил новогреческий перевод Евангелия, запрещенный, однако, Патриархией. Но он продолжил свое дело, и в 1828 г. Британское общество опубликовало в Лондоне Новый Завет и Псалтирь в переводе Илариона на новогреческий язык (Φορόπουλος 1965: 871).

[6] Работавшие для Британского и иностранного Библейского общества.

текстов[7]. В конце 1858 г. Фотинов скончался, и на его место был приглашен Христодул Костович Сичан-Николов, в прошлом — монах, впоследствии — учитель и книгоиздатель, в общем, человек весьма грамотный. В качестве стилиста был привлечен болгарский писатель, поэт и журналист Петко Рачев Славейков, который представлял восточное болгарское наречие, в то время как Фотинов и Сичан-Николов представляли западное наречие. Таким образом перевод с лингвистической точки зрения отразил все болгарские говоры. Новый Завет был издан в 1866 г. в Константинополе, а в 1867 г. в Нью-Йорке вышло двуязычное издание на церковнославянском и болгарском языках[8]. В издании сохранен традиционный порядок новозаветных книг (сначала Соборные послания, затем Послания ап. Павла). Однако его особенностью является то, что оно следует «умеренной» западной текстовой традиции: чтение Иоанн 5:4 включено в текст, чтение 1 Иоанн. 5:7–8 также присутствует, но в скобках, а чтение Рим 14:24–26 поставлено в конце Послания как 16:25–27. В двуязычном издании в церковнославянском тексте эти стихи стоят в конце Послания к Римлянам 14 гл., напротив которого в новоболгарском тексте находится пустое место. Вся Библия в этом переводе была отпечатана в 1871 г. в Константинополе и впоследствии многократно переиздавалась.

В 1923 г. этот перевод, ставший известным как «протестантский» или «Славейковский», был исправлен комиссией в составе пяти членов под председательством протестантского миссионера Роберта Томсона. Редакторы обращаются к греческому тексту, на основе которого сделана английская пересмотренная версия Нового Завета (Revised English version). С этого времени перевод преимущественно издается в исправленном варианте[9]. Текст этого перевода использовался и православными христианами, несмотря

[7] Доктор И. Риггс пишет, что версия греческого текста была выбрана в диалоге с Британским библейским обществом для того, чтобы новый болгарский текст Нового Завета соответствовал той же текстовой традиции, что и церковнославянский (Riggs 1873: 6–7). Ветхий Завет был переведен К. Фотиновым со второго издания новогреческой версии Неофита Вамваса (в Афинах, 1850 г.). И хотя это исходное издание строго следует еврейскому тексту, доктор И. Риггс снова сравнивает болгарский перевод с еврейским текстом.

[8] Где на левой странице всегда дан церковнославянский текст, а на правой — болгарский.

[9] Была и вторая рецензия этого перевода в 1940 г.

на его очевидные недостатки — отсутствие неканонических книг Ветхого Завета и сохранение старого правописания в фототипических изданиях.

В 1993 г. протестантский перевод был издан в новой редакции (с использованием реконструкции Нестле-Аланда и подстрочных переводов, немецкого Э. Дицфельбингера и английского Дж. П. Грина) и в новом правописании. В конце 1998 г. опубликовано новое пересмотренное издание протестантского перевода с Псалтирью и книгой Притч Соломоновых под патронажем Объединенных евангельских церквей в Болгарии. В 2002 г. Болгарское библейское общество опубликовало новый исправленный вариант протестантского перевода. В настоящее время при методической и финансовой помощи Объединенных библейских обществ готовится второе, исправленное издание протестантского перевода.

Идея о необходимости создания перевода на современный болгарский язык утверждается в Болгарской Православной Церкви только через 20 лет после освобождения от турок, которое было одним из результатов успешной Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. В 1898 г. Священный Синод Болгарской Церкви образовал комиссию по переводу Библии во главе с председателем митрополитом Тырновским Климентом (Друмев, †1901 г.), однако он по причине болезни не смог возглавить работу по переводу Библии. В 1900 г. Священный Синод назначил новую комиссию под председательством митрополита Самоковского Досифея, в которой наряду с богословами и священнослужителями работали филологи и литераторы. Отдельная «проверочная» комиссия контролировала правильность перевода. В обе комиссии входили специалисты по греческому, латинскому, церковнославянскому и другим языкам, однако не было специалиста по древнееврейскому языку. Поэтому книги Ветхого Завета, имеющие древнееврейский оригинал, были переведены с русского Синодального перевода и сверены с другими (латинский, французский, немецкий, английский, чешский, сербский)[10]. Местами перевод значительно отклоняется от русского. Заимствованные из Септуагинты слова и выражения помещались в скобках, а поясняющие добавления писались курсивом.

В 1909 г. в Софии Синодальной комиссией был напечатан предварительный вариант перевода Четвероевангелия. Первый

[10] Правда, остается неясным, с какими именно переводами на эти языки.

раз в болгарском переводе Священного Писания были помещены и параллельные места (отсылки) под чертой. Критика ряда церковных и общественных деятелей привела к тому, что переводческая комиссия скорректировала критерии перевода.

Переводческая работа была прервана Первой и Второй Балканскими войнами (1912–1913 гг.), и начавшейся Первой мировой войной. Улучшенный синодальный перевод Четвероевангелия должны были отпечатать в 1918 г. тиражом в 100 тыс. экземпляров в германском городе Лейпциге. Но вследствие начавшихся в Германии после войны волнений и инфляции тираж был уменьшен на 33 тыс. экземпляров. В Болгарию книги поступили в 1922 г.

Священный Синод Болгарской Церкви решил напечатать весь текст Библии в Софии в государственной типографии, оборудованной современной техникой. Правительство дало свое согласие. Печатание синодального перевода началось в 1923 г., но первые экземпляры увидели свет только в конце 1925 г. Издание было снабжено таблицей денежных единиц и единиц измерения, встречающихся в библейском тексте, указателем богослужебных чтений Писания, пасхалией и цветными картами. Система отсылок принята для всех книг Библии.

В 1926 г. было выпущено отдельное издание Нового Завета, а в 1941 г. напечатали второе его издание. В 1950 г. вышло издание, в котором орфография была приведена в соответствие с современным болгарским правописанием (после реформы правописания 1945 г.).

В 1950-е гг. в обществе уже складывается мнение, что синодальный перевод довольно устарел. В 1959 г. Священный Синод Болгарской Церкви назначил комиссию (вначале под председательством митрополита Варненского и Преславского Иосифа, затем — епископа Левкийского Парфения) для пересмотра старого перевода 1925 г., составления предисловия с историей болгарских переводов, именного и географического указателей. В процессе работы комиссия пришла к убеждению, что заново нужно переводить весь Новый Завет и некоторые книги Ветхого Завета. В течение 15 лет (до 1974 г.) комиссия подготовила почти весь новый перевод на основе греческого и еврейского оригиналов. Другая комиссия в составе трех митрополитов осторожно просматривала тексты.

Перевод, однако, не был отпечатан. Причина заключалась, по всей вероятности, в консервативном, но необоснованном убеждении

большинства митрополитов Священного Синода в высоком качестве старого синодального перевода. В качестве компромисса было решено печатать новое издание синодального перевода 1925 г. после исправления явных ошибок. Правка была поручена профессору Софийской духовной академии Бояну Пиперову. Однако и это намерение не было реализовано. В 1982 г. Священый Синод вновь выпустил Библию по старому синодальному переводу в современном правописании. Последующие издания Нового Завета и Библии по этому переводу при поддержке Объединенных библейских обществ осуществились в 1990, 1991, 1993, 1995 и 1998 гг. в Болгарии, а также издания Нового Завета в Греции с помощью Элладской Православной Церкви, болгарского Зографского монастыря «Св. вмч. Георгий» на Афоне и многих частных дарителей в начале 1990-х гг.

С 1993 г. началась работа над созданием современного перевода всей Библии в соответствии с принципами библейского перевода, принятыми в Объединенных библейских обществах. Переводчиками являлись преподаватели кафедр Богословского факультета Ветхого и Нового Заветов: протопресвитер Николай Шиваров, Славчо Вылчанов Славов, Иван Желев Димитров и Румен Ангелов Стефанов. Позже к ним присоединились преподаватели Эмиль Трайчев Стоянов и Ивайло Иванов Найденов. Стилистом работал профессор Стефан Кожухаров, богослов и славист, а затем Светлина Николова, тоже славист (из Болгарской академии наук). Периодически работа переводчиков контролировалась консультантом Объединенных библейских обществ.

Переводчики следовали принятому в Православной Церкви тексту. Разночтения и критические замечания указывались обязательно под чертой. При этом, к сожалению, перевод комиссии 1959–1974 гг. не учитывался.

Необходимо заметить, что в комиссии по просмотру участвовали представители всех христианских исповеданий Болгарии.

Перевод всего Нового Завета был напечатан в 2002 г., а текст всей Библии вышел в свет в 2013 г.

К сожалению, до сих пор перевод не получил одобрения Священного Синода Болгарской Православной Церкви и не используется в богослужениях, на которых продолжают использовать перевод 1925 г. Но этот новый перевод Болгарского библейского общества, подготовленный православными богословами и филологами, был очень хорошо принят как простыми верующими, так

и специалистами. Преподаватели богословских факультетов и кафедр с удовольствием используют новый перевод в своей работе со студентами. Многие приходские священники тоже используют его в своей миссионерской работе, потому что он очищен от устаревших слов и фраз, которые сбивают с толку любого, кто не знаком с Писанием, и часто становятся препятствием для чтения священного текста. Мы по-прежнему надеемся, что со временем Священный Синод убедится в полезности этого перевода и благословит его использование в богослужении.

Литература

Φορόπουλος, Νικολαος 1965: Ιλαρίων ο Σιναίτης, Μητροπολίτης Τορνόβου. In: *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια*, 6, 870–871.

Petkanova, D. 1965: *Damaskinite v b''lgarskata literatura* [*The Damasks in Bulgarian Literature*]. Sofia.

Петканова, Донка. *Дамаскините в българската литература*. София.

Popruzhenko, M. 1902: [Essays on the history of the Renaissance of the Bulgarian people: Translations of the New Testament into Bulgarian and their editions]. In: *Zhurnal Ministerstva narodnago prosvyashcheniya*, 11: 1–31.

Попруженко, Михаил. Очерки по истории Возрождения болгарскаго народа: Переводы Нового Завета на болгарский язик и их издания. *Журнал Министерства народнаго просвящения*, 11: 1–31.

Riggs, Elias 1873: *Suggested Emendation of the Authorized English Version of the Old Testament.* Andover: Warren F. Draper.

Weiner, Leo 1898: America's Share in the Regeneration of Bulgaria (1840–1859). In: *Modern Language Notes*, 13, 2, 33–41.



Дмитрий Федорович Бумажнов
(Геттингенский университет)

ЛЮБИТЬ И ЭЛЛИНА, И ИУДЕЯ. МАЛОИЗВЕСТНАЯ ПАРАДИГМА МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ МОНАШЕСКОЙ ТРАДИЦИИ*

На фоне широко известных данных об участии монахов ранней эпохи в насильственных действиях, направленных против иудеев и язычников, в статье прослеживается малоизвестная парадигма невраждебного отношения христианина к представителям иных религий, сформулированная в двух раннехристианских монашеских текстах. Предлагаются замечания об исторических и литературных контекстах, а также современном значении этой парадигмы.

Ключевые слова: Исаак Сирин, Макарий Египетский, язычники, иудеи, межрелигиозные отношения, монашество.

D. F. Bumazhnov
(Göttingen University)

LOVING BOTH GREEK AND JEW. A NEGLECTED MODEL OF INTERRELIGIOUS RELATIONS IN THE EARLY CHRISTIAN MONASTIC TRADITION

It is well known that early Christian monks were frequently involved in acts of religious violence against pagans and Jews. Against this background, the article focuses on two passages from Ps.-Macarius the Egyptian and Isaac of Nineveh, which presuppose a loving and respectful attitude towards representatives of other religions on a personal level. Suggestions about historical and literary contexts and current significance of this evidence are provided.

Keywords: Ps.-Macarius the Egyptian, Isaac of Nineveh, Christian relations with pagans and Jews, monasticism.

---

* Сердечно благодарю за важные указания Мартина Иллерта (Martin Illert), в разговоре с которым возникла идея этой статьи.

Чувствуя за собой поддержку государства и церкви, многие христианские монахи ранней эпохи весьма активно и нередко насильственно противодействовали язычникам и иудеям, не видя в этом противоречия ни христианству, ни своему монашескому званию[1]. Так, язычник Ливаний (314 – после 393) жалуется императору Феодосию I (379–395) на монахов, разрушающих храмы его веры[2], а неизвестный автор сирийского «Жития Барсаумы» с энтузиазмом описывает, как его герой и сопутствующие ему монахи сжигают синагоги иудеев и самарян[3].

Примеров воинствующего отношения к иным религиям в раннем христианстве, и в том числе в раннем монашестве, так много[4], что непредвзятый наблюдатель невольно задается вопросом о существовании иных подходов к этой проблеме[5]. В данной статье

---

[1] Литература вопроса весьма обширна, общий обзор см. в книге Gaddis 2005: 151–250.

[2] См. Ливаний, В защиту храмов 8; 48, а также Nesselrath 2011 и Wallraff 2011. Речь Ливания построена как обращенное к императору послание. Наиболее известный случай разрушения языческого храма при участии христианских монахов относится к 391 г. (храм Сераписа в Александрии), несколько важных публикаций по этой теме названы в статье Wallraff 2011: 173 Anm. 54. О языческой критике раннего монашества в целом см. Vedeshkin 2019.

[3] См. «Житие Барсаумы» 34, 1; 38, 1–2; 45. Полный сирийский текст «Жития» остается неизданным, см. английский перевод Palmer 2020. По мнению Э. Пальмера (Palmer 2014: 39), «Житие» сирийского миафизитского монаха Барсаумы Самосатского было написано сразу после его смерти в 456 г. Г. Штембергер (Stemberger 2020) сомневается в том, что эпизоды с уничтожением синагог соответствуют исторической действительности, что в данном случае не имеет решающего значения, поскольку автор «Жития», так или иначе, считает подобные действия достойными подражания. О взаимоотношениях Барсаумы с иудеями в целом см. Sivan 2018.

[4] См., к примеру, Sizgorich 2009: 81–143.

[5] Такие подходы, безусловно, существовали. В качестве примера можно привести отношение к иудеям по вере в некоторых иудеохристианских кругах: в сирийской «Дидаскалии апостолов» 21 (греческий оригинал восходит к III в.) иудеи по вере названы «братьями» (сирийский текст: Vööbus 1979: 209, 13–18, английский перевод: Stewart-Sykes 2009: 217). На авторитет этого места из «Дидаскалии» в IV в. ссылались сирийские аудиане (см. Епифаний Кипрский, *Панарий* 70, 10, 1–2; греческий текст: Holl 1985: 242, 23–243, 7). Восточносирийский («несторианский») писатель V в. Нарсай несколько смягчал свою полемику с иудеями и даже называл себя их «соседом по дому», возможно, имея в виду некоторые иудеохристианские тенденции своей аудитории, см. об этом Bumazhnov, Fomicheva 2019: 331–338 и Bumazhnov 2020. Об иудеях как «братьях» христиан в «Дидаскалии апостолов» см. Strecker 1971: 250 n. 25. О близости «Дидаскалии» и аудиан к иудеохристианам см. Fonrobert

мне хотелось бы привлечь внимание к двум примерам из ранней аскетической литературы, которые демонстрируют существование другого взгляда на то, как монаху и христианину подобает относиться к иудеям и язычникам.

В четвертом «Слове» собрания I типа Макарий Египетский[6], отвечая на вопрос о мере достигнутого им духовного опыта, описывает свое внутреннее состояние под воздействием благодати в следующих словах[7]:

> Теперь после [явления] знамения креста[8] благодать так действует и умиряет все члены сердца, что душа, став чистой, от великой радости проявляет себя как незлобивый и простой младенец[9], и человек не осуждает уже больше ни эллина, ни иудея[10], ни грешника, ни мірянина, но [его] внутренний человек взирает на всех чистым оком[11] и радуется обо всем міре, и перед всеми хочет падать ниц, и любит и эллина, и иудея[12].

2001 и Stroumsa 1998. О направлениях современной научной дискуссии по поводу термина «иудеохристиане» см. Reed 2018: 110–115. В контексте всего раннего христианства подобные взгляды были, безусловно, вполне маргинальными.

[6] Речь идет о неизвестном авторе (Симеон Месопотамский?) весьма авторитетного корпуса греческих аскетических текстов второй половины IV в., который возник в Западной Сирии и был позднее приписан знаменитому египетскому монаху — преподобному Макарию Египетскому. О проблеме авторства корпуса Псевдо-Макария см. Dunaev 2002: 37–158.

[7] Макарий Египетский, *Слово* 4,10 (Собрание типа I). Перевод с небольшими изменениями по Dunaev 2002: 458, греческий текст: Berthold 1973: 52, 16–21. Этот же текст сохранился также в Собрании типа II (см. Макарий Египетский, Слово 8, 6 (Собрание типа II), греческий текст: Dörries, Klostermann, Kroeger 1964 83: 77–83) и у Псевдо-Марка (см. Псевдо-Марк Подвижник, *О воздержанности* 27, греческий текст: Patrologia Graeca 65: 1068 B-C). Существует также средневековый арабский перевод, заметно отклоняющийся от оригинала (см. немецкий перевод с арабского: Strothmann 1975: 83).

[8] Подразумевается явления креста в свете, о котором Макарий пишет чуть раньше, см. Макарий Египетский, *Слово* 4, 9, 2.

[9] Ср. Мф 18, 3.

[10] Близость этой формулировки к Гал 3, 28 и Кол 3, 11 не должна заслонять принципиальную разницу смысла слов Макария и новозаветных посланий: как в Гал 3, 28, так и в Кол 3, 11 речь идет об эллинах и иудеях, принявших христианство или желающих его принять; Макарий же имеет в виду язычников и иудеев, живущих по своей вере.

[11] Ср. Мф 5, 8; 6, 22.

[12] См. выше сн. 10.

Из общего контекста четвертого «Слова» становится ясно, что Макарий считает это состояние христианским совершенством или чем-то весьма близким к нему[13]. Очевидно, что, по мысли Макария, нелюбовь к язычникам и иудеям и их осуждение являются настолько глубинными чувствами, что для их преодоления необходимо полное перестроение и очищение внутреннего мира человека, которое может совершить только сам Бог. С другой стороны, именно это обновленное состояние, по смыслу отрывка, и является той мерой, к которой следует стремиться всем христианам.

Нельзя не видеть, что св. Макарий пытается преодолеть достаточно укоренившуюся к его времени традицию взгляда на иудеев и язычников как на соперников христиан в борьбе за религиозную истину, относясь к этой традиции предельно серьезно. Трансформация нелюбви и осуждения в любовь и приятие предлагается не как канонический или политический рецепт, а как завершение индивидуального аскетического пути и образ для подражания начинающим подвижникам. Такова была реакция части сирийского монашества IV в. на распространение христианской антииудейской и антиязыческой литературы и на государственную и церковную политику, направленную на маргинализацию иных религий в христианской Византийской империи.

В отличие от православного византийца Макария автор следующего отрывка, св. Исаак Сирин, жил во второй половине VII в. в Арабском халифате и принадлежал к сирийской Церкви Востока[14]. Об отношении к современным ему иудеям и язычникам он заговаривает лишь однажды, обращаясь, по-видимому, к своим ученикам-монахам[15]:

---

[13] Ср. Макарий Египетский, *Слово* 4, 9, 3 (Собрание типа I): «Однако придя на время в совершенную меру и вкусив и опытно изведав оного века (т. е. вечной жизни), я не видел еще ни одного совершенного или свободного христианина...» Перевод с небольшими изменениями по Dunaev 2002: 457. Греческий текст: Berthold 1973 52: 6–8. Ср. также Berthold 1973 52: 12–14.

[14] Речь идет о т. н. несторианах. О св. Исааке см. Chialà 2002 и Ilarion (Alfeev) 2017.

[15] Исаак Сирин I, 4. Сирийский текст: Bedjan 1909 55: 6–19 (перевод с сирийского мой. — *Д. Б.*). Русский перевод с греческого перевода творений св. Исаака: Исаак Сирин, *Слово* 56 (Avva Isaak 2009: 442–443).

> Не делай различия между богатым и бедным и не стремись [узнать, кто] достоин, а кто недостоин. Особенно [следи за тем, чтобы] ты считал достойными доброго [отношения] всех людей [без исключения], поскольку тем самым ты будешь побуждать их к истине, [ибо] при помощи телесных [вещей] душа легко подводится к мысли о страхе Божием. Даже Господь наш делил трапезу с мытарями и блудницами, не различая, кто достоин, а кто нет, чтобы таким образом побудить их к богобоязненности и посредством общения в телесном приблизить их к общению в Духе. Поэтому всех считай достойными доброго [отношения] и уважения, будь то иудей, язычник или убийца, особенно если он твой брат [в вере] или родственник и по неведению уклонился от истины.
>
> Когда ты делаешь добро, не настраивай свою мысль на [получение] скорого воздаяния, и Бог воздаст тебе и за то, и за другое (т. е. и за добро, и за бескорыстие). А если возможно [тебе] и не ради загробного воздаяния [делать добро, то поступай так], чтобы ты в особой мере изобиловал Божественной любовью.

В отличие от Макария Исаак Сирин не связывает доброе отношение к язычникам и иудеям с особым мистическим состоянием или очищением, но рассматривает его как частный случай общей необходимой установки отношения ко всем людям одинаково. Именно такой подход, по мысли Исаака, более всего может способствовать обращению иноверцев к истинному богопочитанию[16].

---

[16] Эту мысль Исаака можно проиллюстрировать 39 апофтегмой св. Макария Египетского (не путать с Псевдо-Макарием, о котором говорилось выше). Поскольку Исаак Сирин часто цитирует апофтегмы в сирийском переводе, нельзя сомневаться в том, что он хорошо знал этот текст, который я позволю себе процитировать полностью: «Рассказывали об авве Макарии Египетском. Он шел некогда из Скита в гору Нитрийскую и, приближаясь к месту, сказал своему ученику: “Пойди несколько вперед”. Ученик, идя вперед, встретился с одним языческим жрецом и стал кричать ему: “Эй! Эй! Демон, куда бежишь?” Жрец, оборотившись, начал бить его и оставил полумертвым. Потом поднял дерево, которое нес, и побежал [дальше]. Отойдя же несколько вперед, он встретился с аввой Макарием. Старец сказал ему: “Будь здоров, будь здоров, трудолюбивый человек!” Жрец удивился, подошел к нему и спросил: “Что ты нашел во мне доброго, что приветствуешь меня?” Старец отвечал: “Я вижу, что ты трудишься, хотя и не знаешь, что напрасно трудишься”. Жрец сказал: “Твое приветствие поразило меня, и я вижу, что ты человек Божий; а другой, злой монах, встретившись со мной, обругал меня, и я избил его до смерти”. Старец понял, что это был его ученик. Жрец же, ухватившись за ноги

Чтобы несколько ослабить прагматизм этой установки, Исаак добавляет, что наиболее богоугодно бескорыстное доброделание: т. е. в конечном счете иудеев, язычников, преступников и еретиков нужно любить и уважать без всякой конкретной цели.

Мысль Исаака о том, что не следует делать различия между людьми разных религий, можно оттенить замечанием его современника и единоверца по Церкви Востока историка Йоханнана бар Пенкайе[17], автора всемирной хроники «Книга начала слов» в 15 книгах от сотворения мира до 686 г. по Р. Х. В конце 14-й и в последней, 15-й книге Йоханнан повествует об арабском завоевании, очевидцем которого он был сам[18]. Говоря о порядках, установившихся при первом калифе династии Омейядов Муавии I (661–680), Йоханнан особенно возмущается толерантностью мусульман, провозгласивших полное равенство между подвластными им миафизитами, «несторианами», язычниками и иудеями[19]:

> С каким только злом не приходилось иметь дело нашему грешному поколению! Ибо не было различия между язычниками и христианами, и верующий [в Иисуса Христа] не отличался от иудея, а православный[20] от заблудшего [в христианской вере].

Йоханнан, по всей видимости, хочет сказать, что мусульманская власть должна была бы разобраться, кто из ее новых подданных придерживается правой, а кто менее правой веры, снабдить первых (т. е., в его понимании, «несториан») гражданскими привилегиями

Макария, говорил: “Не отпущу тебя, пока не сделаешь меня монахом!” Итак пошли они вперед к тому месту, где был монах, и подняли его, и принесли его в церковь горы (т. е. монастыря). [Отцы], видя жреца вместе с Макарием, изумились и сделали его монахом, а через него и многие из язычников сделались христианами. По этому случаю авва Макарий говаривал: “Худое слово и добрых делает худыми, а слово доброе и худых делает добрыми”». Перевод по Alfavitnyj paterik 2009: 217–218 с небольшими изменениями; греческий текст: Patrologia Graeca 65: 280C–281A. Можно сделать осторожный вывод о том, что Исаак Сирин излагал в более абстрактном виде традицию, восходившую к египетским пустынникам.

[17] Сир. *Yōḥannān bar Penkāyē*, вторая половина VII в.

[18] Об исламе в восприятии Йоханнана бар Пенкайе см. Reinink 2005.

[19] Йоханнан бар Пенкайе, *Книга начала слов* XV. Перевод по Furman 2010, 374 с некоторыми изменениями; сирийский текст: Mingana 1908: 151*, 8–11.

[20] Т. е. «несторианин».

и, так или иначе, наказать последних[21]. Контраст с возвышенными словами Исаака Сирина очевиден: Исаак учит не делать различия между представителями разнообразных вер, его современник и единоверец Йоханнан подразумевает, что установление именно такого различия есть важнейшее государственное дело.

Модель отношений между государством и религиями, отзвук которой мы находим у Йоханнана бар Пенкайе, пережила Византийскую и Российскую империи и в слегка урезанном виде дожила до наших дней. Малоизвестная парадигма взгляда христианина на другие религии, представленная Макарием Египетским и Исааком Сириным, не задумывалась как ориентир для государственной политики и остается обращенной к совести индивидуального читателя. Намеченное противоречие между богословско-политическим и аскетическим взглядами на эллинов и иудеев заслуживает дальнейшего изучения.

Литература

Alfavitnyj paterik 2009: *Alfavitnyj paterik, ili dostopamyatnye skazaniya o podvizhnichestve svyatyh i blazhennyh otcov* [*Alphabetical patericon, or memorable stories about asceticism of the saints and blessed fathers*]. M.

Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.

Avva Isaak 2009: *Avvy Isaaka Sirina, podvizhnika i otshel'nika, byvshego episkopom hristolyubivogo grada Ninevii, Slova podvizhnicheskie* [*Abba Isaac the Syrian, ascetic and hermit, who was bishop of the Christ-loving city of Nineveh, Ascetic Words*]. M.

Аввы Исаака Сирина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневии, Слова подвижнические. М.

[21] См. Morony 1984, 346. Как известно, сходный взгляд на обязанности властей постепенно установился в Римской империи после признания христианства в IV в., его рефлексы заметны и в современной России. Отрывок из хроники Йоханнана бар Пенкайе интересен тем, что упомянутая модель взаимоотношений государства и церкви проглядывает у автора, принадлежащего к Церкви Востока, которая никогда не находилась в положении главенствующей религии своего государства (империи Сасанидов и Арабского халифата).

Bedjan, P. (ed.) 1909: *Mar Isaacus Ninivita: De perfectione religiosa*. Paris.
Berthold, H. (Hg.) 1973: *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694* (B), Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 55. Berlin.
Bumazhnov, D. F. 2020: Jewish-Christian Anti-Paulinism and Merkabah Mysticism Around the School of Edessa and Nisibis. Narsai's Polemics against Deniers of Biblical Studies in Context. In: A. M. Butts et al. (eds.). *Narsai: Rethinking His Work and His World, Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 121, Tübingen, 41–67.
Bumazhnov, D. F., Fomicheva S. V. (trans.) 2019: [Mar Narsai, Against the Jews. Introduction and translation from Syriac]. In: *Bogoslovskie trudy*, 49, 320–355.
Бумажнов, Д. Ф., Фомичева С. В. Мар Нарсай, Против иудеев. Вступ. статья и перевод с сирийского. *Богословские труды*, 49, 320–355.
Chialà, Sabino 2002: Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. In: *Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Studi, 14. Firenze.
Dunaev, A. G. (trans.) 2002: *Prepodobnyj Makarij Egipetskij, Duhovnye slova i poslaniya* [*Saint Macarius of Egypt, Spiritual Words and Epistles*]. Sobranie tipa I (Vatic. graec. 694). M.
Дунаев, А. Г. (перевод). Преподобный Макарий Египетский, Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). M.
Dörries, H., Klostermann, E., Kroeger M. (Hgg.) 1964: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Patristische Texte und Studien, 4, Berlin.
Fonrobert, Ch. E. 2001: The Didascalia Apostolorum: A Mishna for the Disciples of Jesus. In: *Journal of Early Christian Studies*, 9/4, 483–509.
Furman, J. 2010: ["Chronicle" of Yōhannān bar Penkāyē about the time of the Arab conquest]. In: *Simvol*, 58, 365–385.
Фурман, Ю. «Хроника» Йо̄ḫанна̄на бар Пенка̄йе̄ о времени арабского завоевания. *Символ*, 58, 365–385.
Gaddis, M. 2005: *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley–Los Angeles–London.
Holl, K., Dummer, J. (Hgg.) 1985: Epiphanius III. Panarion haer. 65–80, De fide. *Die Griechischen Christlichen Schrifsteller der ersten Jahrhunderte*, 68 (37). Berlin.
Ilarion (Alfeev) 2017: *Duhovnyj mir prepodobnogo Isaaka Sirina* [*The spiritual world of Saint Isaac the Syrian*]. M.
Митрополит Иларион (Алфеев). Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М.
Mingana, A. (édit., traduct.) 1908: *Sources syriaques*, Vol. I : Mšiḥa-Zkha (texte et traduction), Bar-Penkayé (texte). Leipzig.

Morony, M. G. 1984: *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton.

Nesselrath, H.-G. 2011: Libanios und die Mönche. In: B. R. Suchla (Hg.), *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80*. Geburtstag. Berlin, 243–267.

Palmer, A. 2014: A Tale of Two Synods. The Archimandrite Barsaumas at Ephesus in 449 and at Chalcedon in 451. In: *Journal of Eastern Christian Studies*, 66, 37–61.

Palmer, A. (transl.) 2020: *The Life of the Syrian Saint Barsauma. Eulogy of a Hero of the Resistance to the Council of Chalcedon*. Oakland.

Reed, A. Y. 2018: *Jewish-Christianity and the History of Judaism: Collected Essays* (Text and Studies in Ancient Judaism, 171). Tübingen.

Reinink, G. J. 2005: East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: The Case of John bar Penkaye's *Ktābā d-rēš mellē*. In: J. J. van Ginkel et al. (eds), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 134), Leuven et al., 77–89.

Sivan, H. 2018: Subversive Pilgrimages: Barsauma in Jerusalem. In: *Journal of Early Christian Studies*, 26, 53–74.

Sizgorich, Th. 2009: *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia.

Stemberger, G. 2020: Barsauma's Travels to the Holy Land and Jewish History. In: J. Hahn, V. Menze (eds.). *The Wandering Holy Man. The Life of Barsauma, Christian Asceticism, and Religious Conflict in Late Antique Palestine*. Oakland.

Stewart-Sykes, A. (transl.) 2009: *The Didascalia Apostolorum*. An English Version, Turnhout.

Strecker, G. 1971: On the Problem of Jewish Christianity. In: *Walter Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Translated by a Team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins and edited by R. Kraft and G. Krodel. Philadelphia, 241–285.

Strothmann, W. 1975: Makarios/Symeon, *Das arabische Sondergut*. In: *Göttinger Orientforschungen*, I, 11, Wiesbaden.

Stroumsa, G. G. 1998: Jewish and Gnostic Traditions among the Audians. In: A. Kofsky, G. G. Stroumsa (eds.). *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First–Fifteenth Centuries CE*. Jerusalem, 97–108.

Vedeshkin, M. A. 2019: ["Men in Black": Christian Monks in the Mirror of Pagan Criticism]. In: *Vestnik drevnej istorii*, 79/2, 358–378.
Ведешкин, М. А. «Люди в черном»: христианские монахи в зеркале языческой критики. *Вестник древней истории*, 79/2, 358–378.

Vööbus, A. (ed.). 1979: The Didascalia Apostolorum in Syriac II, Chapters XI–XXVI. In: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* 407, Scriptores Syri 179, Louvain.

Wallraff, M. 2001: Rabiate Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte. In: H.-G. Nesselrath, O. Behrends, K. St. Freyberger u.a. (Hgg.). *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia*, 18, Tübingen, 159–177.



Софья Владимировна Фомичева
(Санкт-Петербургский государственный университет)

К ВОПРОСУ ОБ АВТОРСТВЕ ЕФРЕМА СИРИНА ДЛЯ МЕМРЫ *О НИНЕВИИ И ИОНЕ**

В статье приводятся некоторые аргументы в пользу авторства Ефрема Сирина (ум. 373) для мемры (сир. (метрическая) речь) *О Ниневии и Ионе*. Выявленные интертекстуальные связи между этим текстом и другими произведениями Ефрема — первой мемрой *Об Увещевании,* Нисибинскими гимнами — позволяют рассматривать мемру *О Ниневии и Ионе* как принадлежащую к циклу произведений, объединенных общей целью — показать жителям г. Нисибин в кризисный период последствия нечестивого поведения на примере различных городов, как библейских, так и современных Ефрему.

Ключевые слова: сирийская христианская литература, Ефрем Сирин, жанр «мемра», внутренняя критика, экзегеза книги пророка Ионы.

S. V. Fomicheva
(St. Petersburg State University)

ON THE AUTHORSHIP OF EPHREM THE SYRIAN FOR THE MEMRA *ON NINEVEH AND JONAH*

The present publication provides certain arguments for the authorship of Ephrem the Syrian (d. 373) of the memra (syr. “discourse”, “(metrical) homily”) *On Nineveh and Jonah*. The demonstrated intertextual connections between this text and other works by Ephrem, e. g., the first memra *On Admonition* and the hymns *On Nisibis,* shape

* Статья подготовлена в рамках проекта «Библейская экзегеза и религиозная полемика в сирийских текстах поздней античности» научно-исследовательского центра 1136 «Образование и религия в культурах Средиземноморья и соседних областей от древности до средневековья и классического ислама», Гёттингенский университет, Германия, 2015–2020. Мы благодарим Д. Ф. Бумажнова (Гёттингенский университет) за замечания и комментарии к данной статье.

the memra *On Nineveh and Jonah* as connected with a cycle of works whose aim is to show to the inhabitants of the city of Nisibis in times of crisis the consequences of a wicked behavior using the examples of various cities, both biblical and contemporary to Ephrem.

Keywords: Syriac Christian literature, Ephrem the Syrian, internal critique, genre of memra, exegesis of the Book of Jonah.

Введение

Ефрем Сирин (ум. 373 г.) — великий сирийский богослов, поэт, проповедник, учитель и хормейстер. Его перу принадлежат более 400 *мадрашей* (сир. «учительные гимны») и приписываются несколько десятков *мемр* (сир. «речи», «метрические проповеди»). После смерти Ефрема Сирина новых мадрашей пишется очень мало, и в его авторстве для имеющихся мадрашей никто не сомневается. С мемрами же ситуация прямо противоположная: мемра становится основным жанром сирийской религиозной речи уже после смерти поэта-богослова, и для приписываемых ему произведений этого жанра остро стоит проблема авторства: многие из них на самом деле принадлежат не ему, а более поздним авторам. В данной статье мы обратимся к одному из таких произведений со спорным авторством — мемре *О Ниневии и Ионе*.

Хотя текст мемры *О Ниневии и Ионе*[1] был уже давно издан и переведен на европейские языки, он не был избалован исследовательским вниманием. До недавних пор только отдельные богословские и риторические аспекты текста были освещены в немногочисленных статьях[2]. Лишь в 2019 г. итальянский ученый Эмануэле Зимбарди значительно продвинул исследование мемры, снабдив ее перевод на итальянский язык обширным введением с подробным анализом текста (Zimbardi 2019). Мы уже проанализировали некоторые особенности антииудейской полемики в мемре (Fomicheva 2021). Однако многие ключевые вопросы, в том числе вопрос авторства, все равно остаются нерешенными[3]. Проблема

[1] В статье мы приводим наш перевод сирийского текста по изданию (Beck 1970a). Мы следуем нумерации этого издания.

[2] См., например, (Halleux de 1990; Cramer 2003).

[3] Эдмунд Бек, издавший сирийский текст и снабдивший его переводом на немецкий язык в серии CSCO, практически не сомневался в авторстве

в определении авторства, по нашему мнению, вызвана тем, что в поле зрения исследователей до сих пор не попали многочисленные интертекстуальные связи мемры *О Ниневии и Ионе* с другими произведениями Ефрема Сирина, прежде всего произведениями того же жанра. В рамках данной статьи мы хотим продемонстрировать некоторые из них.

1. Мемра *О Ниневии и Ионе* и первая мемра *Об Увещевании*

Мемра *О Ниневии и Ионе* представляет собой поэтическое произведение, состоящее из 2142 строк, написанных изосиллабическим размером 7+7. Сирийская мемра посвящена в основном интерпретации 3-й и 4-й глав библейской книги пророка Ионы. После краткого введения, в котором перечисляются некоторые из ключевых тем мемры (ст. 1–35), начинается описание покаяния ниневитян, занимающее значительную часть произведения. Из лаконичных библейских стихов Иона 3, 3–10 автор создает грандиозную картину всеобщего покаяния жителей Ниневии, в котором принимают участие мужчины и женщины всех возрастов и социальных категорий. Ниневитяне, даже воры и убийцы, демонстрируют всевозможные виды религиозного покаяния: уничижение с ношением вретища и посыпанием пеплом, хождение босиком, плач, непрестанные молитвы, пост, раздачу милостыни, воздержание. В этом пространном описании покаяния ниневитян отметим следующие стихи:

> *Не было там наложниц* (ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗܢ ܟܢ̈ܬܐ), // *ревность* исчезла (ܛܢܢܐ ܐܬܒܛܠ) из-за гнева (божьего суда) (ст. 1039–1040).

Ефрема Сирина (Beck 1970a: vi–vii). Кристин Шепардсон выражала сомнения в авторстве на основании некоторых отличий между мемрой и другим, без сомнения, аутентичным произведением Ефрема Сирина, посвященным интерпретации книги пророка Ионы — гимнами 42–50 в составе гимнов *О Девстве* (Shepardson 2011: 261). Однако сама исследовательница отмечает, что данные отличия могут объясняться разными жанрами этих двух произведений. Андре де Алле считал, что мемра могла быть написана выходцем из христианской Ниневии-Мосула после V в. (Halleux de 1990: 155). Предположения исследователей, однако, не основываются на глубоком анализе текста.

Мы хотим обратить внимание на тот факт, что в другом произведении, приписываемом Ефрему, первой мемре *Об Увещевании* (ܕܡܪܬܝܢܘܬܐ), имеются практически дословно совпадающие стихи:

> Исчезла *ревность* (ܦܣܩ ܛܢܢܐ): поэтому *там не было никаких наложниц* (ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗܢ ܒܪ̈ܬܐ) и блудниц (ст. 31–32)[4].

В этом произведении описывается гибель некоего города вследствие многочисленных грехов его жителей: «Город погиб и вместе с ним // пороки, которые в нем были» (ст. 25–26)[5]. Судьбу погибшего города автор мемры *Об Увещевании* явно использует как предупреждающий пример для своей аудитории: «Так давайте уничтожим наши пороки, // чтобы и нам не погибнуть вместе с ними» (ст. 27–28). Как следует далее из текста, речь однозначно идет о призыве к жителям Нисибина: «Упрекай, Нисибин (ܢܨܝܒܝܢ), своих дочерей» (ст. 354)[6]. И в мемре *О Ниневии и Ионе*, и в мемре *Об Увещевании* описывается исчезновение пороков у жителей целого города. Однако причины у этого исчезновения разные: если в мемре *О Ниневии и Ионе* пороки исчезли в результате покаяния жителей, то в мемре *Об Увещевании* вследствие их смерти.

Сходства между двумя произведениями этим не исчерпываются. В мемре *О Ниневии и Ионе* автор восхваляет всевозможные виды религиозного покаяния различных социальных слоев жителей Ниневии, в том числе женщин — дев, служанок, знатных женщин, например:

---

4 Перевод приводится по сирийскому тексту (Beck 1970c).

5 Эдмунд Бек считал, что под разрушенным городом в мемре *Об Увещевании* надо понимать одну из крепостей, расположенных в окрестностях Нисибина, например крепость Анацит, которая была разрушена в 359 г. (Beck 1970d: 1). Об этой крепости упоминается в 10-м Нисибинском гимне.

6 Нисибин, родной город Ефрема Сирина, был важным в стратегическом отношении городом в Северной Месопотамии на границе Византии и Персидской империи. За время жизни сирийского богослова Нисибин выдержал три осады персидским шахом Шапуром II (309–380) — в 338, 346 и 350 гг. Трижды жители города одерживали победу над персами, но в результате мирного договора императора Иовиана с Шапуром II в 363 г. Нисибин с рядом других приграничных крепостей был передан Персидской империи. Ефрем, как и большая часть христианского населения города, покинул его. Богослов переселился в город Эдессу, где и провел последние десять лет жизни.

> У юных *непорочность* (ܢܟܦܘܬܐ), // у дев (ܒܬܘ̈ܠܬܗܘܢ) чистота, // Меж *служанками* и *госпожами* (ܒܝܬ ܐܡܗ̈ܬܐ ܠܚܐܪ̈ܬܐ) // одно согласие установилось, // Один был презренный вид, // одно было *одеяние* (ܠܒܘܫܐ) уничижения (ст. 1033–1036).

В мемре же *Об Увещевании* автор упрекает жительниц Нисибина тех же самых социальных категорий — дев, служанок, знатных женщин — именно за те же пороки, которые исчезли у ниневийских женщин:

> Упрекай, Нисибин, своих дочерей! // Потому что Сион своих дочерей не упрекал. // *Служанки* твои (ܐܡܗ̈ܬܟܝ) роскошествуют, // *госпожи* твои (ܚܐܪ̈ܬܟܝ) бесчестные, // вот твои *непорочные* (девы) (ܢܟܦ̈ܬܟܝ) наглые, // их *одеяние* (ܠܒܘܫܐ) вызывающе, // вызывающа обувь их ног (ст. 354–361).

Налицо полная противоположность нечестивых жительниц Нисибина праведным женщинам Ниневии.

Таким образом, мы обратили внимание на некоторые весьма разительные сходства между мемрой *О Ниневии и Ионе* и мемрой *Об Увещевании*. Жители Ниневии с точностью зеркального отражения восхваляются именно за отсутствие тех пороков, которые приписываются жителям Нисибина. При этом важно отметить следующее обстоятельство. Из особенностей подхода к Священному Писанию в мемре *О Ниневии и Ионе* следует, что автор прежде всего ставит своей целью не истолковать книгу пророка Ионы, как в комментарии, а представить ее актуализированную рецепцию, т. е. сделать библейские события примером для современной ему исторической ситуации. Об этом однозначно говорится в кратких обращениях автора к своей общине, например:

> При виде того покаяния, // это наше, как сон. // При виде той молитвы, // эта наша, как тень. // И при виде того уничижения, // это (наше) — подобие уничижения (ст. 96–101).

Однако в тексте нет упоминания того, где конкретно находится эта община. Поэтому исследователи высказывают разные предположения о месте написания мемры, называя Эдессу (Cramer 2003: 97), Нисибин (Steffen 1994: 84) или Ниневию в Персидской

империи (Halleux de 1990: 155). При этом ни одно предположение не подкреплено убедительными аргументами. Мы же на основании сравнения с мемрой *Об Увещевании*, где призывы автора эксплицитно обращены к Нисибину, можем с большой долей уверенности предположить, что и мемра *О Ниневии и Ионе* обращена именно к жителям Нисибина, родного города Ефрема Сирина. Описание образцового покаяния жителей Ниневии в мемре *О Ниневии и Ионе,* рассматриваемое в рамках интертекстуальности с мемрой *Об Увещевании*, можно расценивать как имплицитную внутреннюю критику нечестивого поведения жителей Нисибина. Теперь мы рассмотрим некоторые параллели между мемрой *О Ниневии и Ионе* и безусловно подлинным произведением Ефрема Сирина — гимнами *О Нисибине*.

2. Мемра *О Ниневии и Ионе* и гимны *О Нисибине*

Во втором гимне из цикла гимнов *О Нисибине*, в котором описывается третья осада Нисибина персидским царем Шапуром II (309–380) в 350 г., Ефрем обращается к примеру библейских ниневитян:

> Известно, что благословенные ниневитяне, когда покаялись (ܬܒܘ) (ср. Иона 3,10), // не из-за земляных укреплений покаялись, // и также не из-за морских волн <…> А услышали (только) презренный голос (т. е. голос пророка Ионы), // и заставили своих младенцев поститься, // и сделали своих *дев чистыми* (ܢܟܦܘ ܒܬܘ̈ܠܬܗܘܢ), // а своих *царей уничиженными* (ܡܟܟܘ ܠܡ̈ܠܟܝܗܘܢ) (Нисибинские гимны, 2,10)[7].

В процитированном пассаже сирийский богослов ставит покаяние ниневитян в пример жителям Нисибина во время осады города персами. Он подчеркивает, что ниневитяне покаялись, несмотря на отсутствие какой-либо военной угрозы, услышав всего лишь голос пророка Ионы. Причем Ефрем Сирин приводит конкретные примеры покаяния ниневитян, которые в явном виде в библейском тексте книги пророка Ионы отсутствуют: «заставили своих младенцев поститься», «уничижили царей» и «сделали чистыми дев». Мы хотим подчеркнуть, что все эти подробности присутствуют

[7] Перевод приводится по сирийскому тексту (Beck 1961a).

и в мемре. Например, в ряде стихов говорится о посте младенцев и детей[8]. Точно так же, как в Нисибинских гимнах, автор мемры часто описывает ниневийских женщин как ставших непорочными, чистыми (ܐܬܢܟܦܘ)[9].

Кроме того, в мемре часто речь идет об уничижении (ܡܘܟܟܐ) ниневитян[10], и точно так же, как в пассаже из Нисибинских гимнов, об уничижении их царей:

> Услышали его (т. е. голос Ионы) цари и смирились. // Сложили венцы свои и *уничижились* (ܐܬܡܟܟܘ) (ст. 49–50).

Здесь следует отметить, что, если подробности о посте детей и младенцев, которые являются простым распространением библейских стихов Иона 3, 5–7, содержатся во многих христианских интерпретациях книги пророка Ионы, то такая подробность, как чистота (ܢܟܦܘܬܐ) ниневийских мужчин и женщин, кажется специфически сирийским мотивом. Так, весьма примечательно, что в описании покаяния различных слоев населения Ниневии автор мемры говорит о «непорочных мужчинах и женщинах» (ܢܟ̈ܦܐ ܘܢܟ̈ܦܬܐ):

> Головы *непорочных мужчин и женщин* (ܪ̈ܫܐ ܕܢܟ̈ܦܐ ܘܢܟ̈ܦܬܐ) // стали лысыми в молитве (ст. 241–242)[11].

---

[8] Ср. ст. 167, 1091ff. и др.

[9] Ср. ст. 1033, 1105.

[10] Ср. ст. 103, ст. 1043.

[11] Стих требует некоторого пояснения. Большинство современных исследователей переводит его следующим образом: «*Главы* (ܪ̈ܫܐ) непорочных мужчин и женщин // рвали, молясь, свои волосы (ܡܣܪ̈ܩܘܬܐ) (букв. «получили разрывание волос (вариант: «лысины») в молитве (вариант: «в плаче»)» (Beck 1970: 7; Zimbardi 2019: 74). Таким образом, сирийское ܪ̈ܫܐ переведено как «главы», «начальники». Этот перевод, по нашему мнению, должен ставить неизбежные вопросы, так как ни о каких «начальниках» аскетов, мужчин и женщин, в других произведениях Ефрема упоминаний нет. Между тем слово ܪ̈ܫܐ, как и его русский эквивалент, обозначает не только «главу», начальника, но и голову как часть тела. И именно так понял этот стих Генри Бургесс, один из первых исследователей мемры *О Ниневии и Ионе*: «*Головы* непорочных мужчин и женщин стали лысыми из-за их плача» (Burgess 1853: 16). Версию исследователя подтверждает и древний армянский перевод мемры: «Головы мужчин и женщин получили облысение в их молитвах» (Garitte 1969: 34). При этом в армянском переводе обозначение мужчин и женщин как аскетов отсутствует.

Как «непорочные мужчины и женщины» (ܢ̈ܟܦܐ ܘܢ̈ܟܦܬܐ) в произведениях Ефрема Сирина обозначаются мужчины и женщины-аскеты, те самые, что в произведениях другого сирийского писателя Афраата, старшего современника Ефрема Сирина, обозначаются как «сыновья и дочери завета»[12]. Эти люди налагали на себя аскетические обеты, но продолжали жить в городе и быть частью общины[13]. Эдмунд Бек обращает внимание на «неожиданное» появление этих аскетов в мемре и отмечает, что «Ефрем некритично переносит этот христианский статус на языческую Ниневию» (Beck 1970a: 7). По нашему мнению, речь идет о не понятой Эдмундом Беком литературной стратегии автора, согласно которой он добивался того, чтобы его слушатели отождествили себя с героями мемры — добродетельными ниневитянами — и последовали их примеру. Причем очень важно, что упоминание аскетов указывает на Нисибин как на аудиторию мемры, ведь обозначение аскетов как ܢ̈ܟܦܐ ܘܢ̈ܟܦܬܐ характерно именно для произведений Ефрема, посвященных Нисибину и написанных в позднenисибинский период, например гимны *О Нисибине*[14], мемре *О Никомидии*[15]. Имеется оно и в упомянутой выше мемре *Об Увещевании*[16], что может указывать на общее происхождение всех этих произведений.

Мы обнаружили еще одно важное соответствие между гимнами *О Нисибине* и мемрой *О Ниневии и Ионе*, оставшееся без внимания исследователей. В том же втором гимне из цикла гимнов *О Нисибине*, где, как мы показали выше, имеется явное сходство с мемрой *О Ниневии и Ионе*, имеется одно важное соответствие с этим произведением. Речь идет о следующих стихах, где Ефрем Сирин говорит о неожиданном спасении жителей Нисибина во время третьей осады:

Гром (голосов) всех уст слишком слаб, // чтобы отблагодарить Тебя, //
Ибо в тот же час (ܫܥܬܐ), когда стал тускнеть наш свет, // чтобы

[12] Ср., например, Нисибинские гимны 21,5 (Beck 1964: 56), где «непорочные (женщины)» (ܢ̈ܟܦܬܐ) упоминаются в одном контексте с «заветом» (ܩܝܡܐ), а также мемру *О Никомидии* 8, 553–554 (Renoux 1975: 147).

[13] Об аскетизме как одной из ярких особенностей раннего сирийского христианства см., например, (Murray 2006: 11–19) и приведенную там литературу.

[14] Ср., например, Нисибинские гимны 19,3 (Beck 1964: 50); 21,5 (Ibid.: 56).

[15] Мемры *О Никомидии* 8, 553–554 (Renoux 1975: 147).

[16] 1-я мемра *Об Увещевании* ст. 359, ст. 368 (Beck 1970d: 7).

вот-вот погаснуть, // *Внезапно* (ܡܢ ܫܠܝ) воссиял он снова, // ибо для Тебя все просто. // Кто видел два чуда (одновременно)? // Одновременно (ܕܒܚܕܐ) с *отчаянием* (ܦܣܩܬ ܣܒܪܐ), // явилась и *возросла надежда* (ܦܩܚܬ ܣܒܪܐ). // Час стенаний // превратился в *Благую весть* (ܣܒܪܬܐ) (Нисибинские гимны 2,3).

Сравним это описание с описанием спасения ниневитян в мемре *О Ниневии и Ионе*:

В то время (ܒܫܥܬܐ), когда они (т. е. ниневитяне) полагали, что они погибнут, // настало для них *внезапно* (ܡܢ ܫܠܝ) спасение (ст. 1281–1282) <…> Успокоилось то сотрясение и дрожание, // в тот же час (ܒܫܥܬܐ), когда *прекратилась надежда* (ܦܣܩܬ ܣܒܪܐ). // Была дарована *Благая весть* (ܣܒܪܬܐ) милосердия, // когда они увидели знак милости (ст. 1289–1292) <…> Облака и мрак *внезапно* (ܒܫܠܝ) // исчезли, минули. // Тишина наступила, и *возросла надежда* (ܦܩܚܬ ܣܒܪܐ) // и мертвый город вновь ожил. // Иона закутался в большую скорбь, // а ниневитяне в цвет радости. // *Благая весть* (ܣܒܪܬܐ) была всем дарована, // когда они увидели, как воздух просветлел (ст. 1319–1330).

Мы можем отметить, что описания спасения Нисибина и Ниневии практически идентичны. Например, в обоих случаях подчеркивается внезапность (ܡܢ ܫܠܝ) момента спасения жителей и одновременность их спасения с тем моментом, когда надежда на это спасение уже иссякла. Спасение приходит для жителей обоих городов в образе Благой Вести (ܣܒܪܬܐ) — сирийского обозначения Евангелия.

Заключение

Мы можем сделать следующие выводы. Мы указывали на ряд оставшихся незамеченными сходств между мемрой и некоторыми другими произведениями сирийского поэта-богослова. Они, по нашему мнению, свидетельствуют о том, что, с большой степенью вероятности, все эти произведения могли быть написаны одним и тем же человеком. При этом мы хотим подчеркнуть, что выявленные интертекстуальные связи между мемрой *О Ниневии и Ионе,* первой мемрой *Об Увещевании* и Нисибинскими гимнами указывают на вполне конкретную историческую ситуацию, которая могла вызвать появление подобных произведений — одну из осад Нисибина

войсками Шапура II. Мы считаем, что это произведение относится к группе текстов, посвященных жителям Нисибина, с примерами городов, как упоминаемых в Священном Писании, так и современных Ефрему Сирину, что исключает возможность того, что мемра *О Ниневии и Ионе* могла быть написана кем-то из последователей и подражателей Ефрема Сирина, например принадлежащих к так называемой «школе Ефрема». В случае нашей правоты мы имеем самый ранний образец поэтической нарративной мемры, жанра, становящегося основной формой религиозной речи в сирийской христианской традиции с V в.

Литература

Beck E. (Hrsg.). 1961: Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibina (CSCO 218/Syr 92). In: *Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain.

Beck E. (Hrsg.). 1970a: Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II (CSCO 311/Syr 134). In: *Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain, 1970.

Beck E. (Übers.). 1970b: Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II (CSCO 312/Syr 135). In: *Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain, 1970.

Beck E. (Hrsg.). 1970c: Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones I (CSCO 305/Syr 130). In: *Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain, 1970.

Burgess H. (trans.). 1853: *The Repentance of Nineveh, a Metrical Homily on the Mission of Jonah, by Ephraem Syrus*. Berlin: Asher and Co.

Cramer W. 2003: Frohbotschaft des Erbarmens: die Jonaerzählung in der Rezeption des Syrers Ephräm. In: K. Kiesow, Th. Meurer (Hrsg.). *Textarbeit: Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. Festschrift für Peter Weimar*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. S. 93–115.

Fomicheva S. V. 2021: [Nineveh *vs*. Israel: How Christian Exegetes of Jonah Interpret Historical Events]. In: *Bibliya i khristianskaya drevnost'*, 3 (11) (in print).

Фомичева, С. В. Ниневия *vs*. Израиль: как христианские экзегеты Книги пророка Ионы интерпретируют исторические события. *Библия и христианская древность*, 3 (11) (в печати).

Garitte G. 1969 : La version arménienne du sermon de S. Éphrem sur Jonas. In : *Revue des Études Arméniennes*, 6, 23–43.

Halleux de A. 1990: A propos du sermon ephrémien sur Jonas et la penitence des Ninivites. In: *Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg* (Ägypten und Altes Testament, 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 155−160.

Murray R. 2006: *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, revised edition. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Renoux C. (éd., trad.). 1975: Mēmrè sur Nicomédie, d'Éphrem de Nisibe. In : *Patrologia Orientalis* 37, fasc. 2 et 3., № 172–173. Turnhout: Brepols.

Shepardson C. 2011: Interpreting the Ninevites Repentance: Jewish and Christian Exegetes in Late Antique Mesopotamia. In: *Hugoye*, 14, 249–277.

Steffen U. 1994: *Die Jona-Geschichte: ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Zimbardi E. (ed.). 2019 : *Efrem siro Sermone su Ninive e Giona*, a cura di Emanuele Zimbardi. Testi del Vicino Oriente antico. 7, Letteratura della Siria cristiana; 5. Torino: Paideia.



Елена Никитична Мещерская
(Санкт-Петербургский государственный университет)

ЧУДО О КУПЦЕ И ТРЕХ ЖЕМЧУЖИНАХ В СИРИЙСКОМ АПОКРИФЕ *ИСТОРИЯ ДЕВЫ МАРИИ*

История Девы Марии — это восточнохристианская компиляция апокрифических текстов, в которой содержится полное жизнеописание Девы Марии. Текст составлен на основе ряда источников и выстроен по правилам канона агиографического жанра, сложившегося в Византии, но представленного во всех христианских литературах. В соответствии со схемой агиографического жанра автор компиляции завершил повествование описанием посмертных чудес, совершенных Богоматерью. В пространной редакции «Истории» таких чудес девять, в некоторых из них присутствует тема спасения на море. Это связано с тем, что Богородицу стали наделять функциями, заимствованными из средиземноморского культа языческой богини Изиды. В статье рассматривается *Чудо о купце и трех жемчужинах*. Этот рассказ носит литературно-фольклорный характер. В нем можно найти многие элементы волшебной сказки, а также выявить литературные источники, восходящие к христианской традиции (евангельская притча о купце и жемчужине и ее толкование отцами Церкви). В рассказе представлено не традиционное для христианства толкование жемчуга как символа Царствия небесного, а народное его переосмысление, опирающееся на богословие сирийского отца Церкви IV в. Ефрема Сирина, который раскрыл через символику жемчуга догмат о Воплощении, где жемчуг — и непорочность Девы Марии, и христианская Церковь с Сыном-Христом внутри нее.

Ключевые слова: апокриф, Богородица, сирийская литература, житийная литература, чудо, символизм, народное богословие.

E. N. Mescherskaya
(St. Petersburg State University)

THE MIRACLE OF THE MERCHANT AND THE THREE PEARLS IN THE SYRIAC APOCRYPHA "THE HISTORY OF THE BLESSED VIRGIN MARY"

The "History of the Blessed Virgin Mary" is an Eastern Christian compilation of apocryphal texts that contains a complete biography of the Virgin Mary. The text is compiled on the basis of a number of sources and is formatted according to the rules of the canon of the hagiographic genre that developed in Byzantium, but is represented in all Christian literatures. In accordance with the scheme of the hagiographic genre, the author of the compilation completed the story with a description of the posthumous miracles performed by the Theotokos. In the extended edition of the "History" there are 9 such miracles, and in some of them there is a theme of rescue at sea. This is due to the fact that Theotokos began to be endowed with functions borrowed from the Mediterranean cult of the pagan goddess Isis. The article deals with the Miracle of the merchant and the three pearls. The story has a literary and folklore character. One can find many elements of a fairy tale in it. It is also possible to identify literary sources dating back to the Christian tradition (the Gospel parable of the merchant and the pearl and its interpretation by the Church fathers). The story does not present the interpretation of the pearl as a symbol for the Kingdom of Heaven, which is usual for the Christian tradition, but its folk perception, based on the theology of Ephraim the Syrian, a Syrian Church father of the 4th century, who revealed the dogma of the Incarnation through the symbolism of pearls, which represent both the innocence of the Virgin Mary and the Christian Church with the Son-Christ within her.

Keywords: apocrypha, the Virgin Mary, Syriac literature, hagiographical narrative, miracle, symbolism, folk theology.

История Девы Марии — это компиляция апокрифических текстов, появившаяся в среде сирийцев восточной (несторианской) традиции и являющаяся единственным произведением, в котором представлено полное жизнеописание Девы Марии от рождения до смерти. Текст *Истории* был опубликован Э. Баджем в конце XIX в. с использованием двух рукописей, в которых содержатся две редакции текста — пространная (A) и краткая (B) (Budge 1899: 3–153; 3–168).

Попытки составить сводное жизнеописание Девы Марии предпринимались и сирийцами-монофизитами, есть несколько западносирийских *Историй о Богородице*, но они отличаются от несторианского сочинения степенью своей полноты и теми источниками, которыми пользовались их составители. Западносирийские версии включают *Протоевангелие Иакова* (сирийский перевод этого апокрифа) и какую-нибудь гомилию на Успение Богородицы. Восточносирийская версия *История Девы Марии* составлена на основе других источников. В нее также вошла сирийская версия *Протоевангелия Иакова*, но далее использованы особая сиро-арабская версия *Евангелия детства Иисуса Христа* (переработка греческого *Евангелия детства*) и текст несторианского происхождения *Исход Владычицы Марии из мира сего* (рассказ об Успении Девы Марии). При этом сочинение выстроено по правилам канона агиографического жанра, сложившегося в Византии, но представленного во всех христианских литературах. В соответствии с традицией агиографического жанра автор компиляции завершил повествование описанием чудес, совершенных Богоматерью, и ее явления различным людям, обратившимся к ней с молитвой о помощи в тяжелой ситуации. В основе раздела о чудесах лежит один из источников *Истории* — *Исход Марии.* Компилятор изменил композицию этого источника, выделил описания предсмертных чудес Богородицы в отдельный комплекс и поместил их в конец повествования. Но далее к описанию предсмертных чудес в *Истории Девы Марии* еще добавлена серия рассказов о посмертных чудесах Богородицы. Среди них выделяется цикл на тему *Мария и море*. В пространной редакции есть девять таких рассказов (№ 115–122 и 124 в нашем переводе). В этих рассказах Дева Мария наделяется функциями египетских и финикийских богинь древности, спасающих корабли и утопающих при кораблекрушении. Появление темы спасения на море можно объяснить эволюцией культа Богородицы, когда Марию стали наделять функциями, заимствованными из средиземноморского культа языческой богини Изиды (Benko 2004: 43–53).

Одно из таких чудес — *Чудо в Апамее* — можно назвать историческим, и оно представлено лишь в пространной версии *Истории Девы Марии.* Оно добавлено после колофона писца, завершающего повествование, и было включено в текст позднее, уже после написания сочинения. Его источником могли стать рукописи монофизитской традиции (рукопись собрания Борджиа — Scher 1909: 275; рукопись Mingana Syr. 560 — Mingana 1933: 1041), где это чудо также имеется.

Второе морское чудо есть в обеих редакциях *Истории Девы Марии* — пространной и краткой. Мы назвали его *Чудо о купце и трех жемчужинах*. В нем рассказывается о том, как некий купец снарядил корабль, нагрузил его товаром и отправился в путь, но моряки потеряли направление, корабль выбросило на скалы, а купец уцепился за обломок дерева и выплыл. Он второй раз нагрузил новое судно товаром, но также потерпел неудачу, потерял груз и товары, а сам спасся на обломке дерева. Тогда он в третий раз попытался отправиться торговать на корабле, но и в третий раз его судно разбилось, а купец, выплыв на обломке дерева, оказался на необитаемом острове. Все три раза при катастрофе он обращался с мольбой к Богородице. На острове он нашел финиковые пальмы и фиговые деревья, а потом, побродив, встретил старца-отшельника, достойного называться блаженным. Купец обрадовался, рассказал старцу о своих несчастьях и утешился. Старец сказал ему, что он трижды спасся благодаря молитвам к Богородице, и предложил слепить из глины три плинфы и засесть вечером недалеко от дерева, которое росло на середине острова. Когда наступили сумерки, из моря вышел большой страшный зверь и принес к дереву в своей пасти жемчужину, от которой осветилось все кругом. Купец бросил на жемчужину одну плинфу и накрыл ее. Второй раз зверь вышел в полночь и вынес вторую жемчужину, которую купец тоже накрыл плинфой. В третий раз зверь вышел уже перед рассветом и принес в пасти третью жемчужину, на которую купец также бросил глиняную плинфу. Когда наступило утро, купец стал обладателем трех жемчужин. Он понес их и показал старцу. А тот спросил купца, знает ли он что-нибудь о жемчуге, и объяснил ему, что этим жемчужинам нет цены, так как ими Христос возместил ему все его потери. Старец посоветовал ему найти дерево алоэ и сделать из него ларец, который можно обхватить руками. Купец оставался на острове до месяца нисана, а затем старец попросил ангела, управляющего тучами, перенести купца в родные места. На прощанье он сказал ему: «И смотри, во всяком месте, где остановишься ты на земле, взгляни одесную себя. И заложи основание строения храма во имя Владычицы Марии, ибо ради нее дал тебе Господь наш сии три жемчужины: две для тебя, а одну для построения храма во имя Блаженной Владычицы Марии». Купец благополучно вернулся домой (причем в краткой версии говорится, что ангел приземлил его прямо во дворе его дома). Вернувшись, он, конечно же, исполнил завет

старца и в благодарность построил храм Богородице. В завершающей части рассказа сообщается, что все это поведал сам купец.

Рассказ имеет фольклорно-литературное происхождение. Он содержит элементы волшебной сказки: чудесное спасение в кораблекрушении, состязание со зверем, победа над ним, получение награды-жемчужины, возвращение на родину с наградой, число три — три кораблекрушения, три жемчужины. Но у рассказа есть и литературные параллели, и некоторые его источники очевидны. Прежде всего, это Новый завет. В Новом завете символика жемчужины раскрывается в Евангелии от Матфея — Мф 7:6–9 («не бросайте жемчуга перед свиньями», где жемчуг — слово Божие) и особенно Мф 13:45–46, где купец продает все свое состояние для покупки одной ценной жемчужины, обозначающей Царство Небесное. Притча имеет длинную и разноязычную традицию толкования как у восточнохристианских, так и западнохристианских отцов Церкви (Ориген — III в., Иероним — IV в., Макарий Великий — IV в., Григорий Двоеслов — VI — нач. VII в.). Приведу лишь некоторые из них. Ориген дал пространный комментарий на этот стих Евангелия. Сначала он приводит естественно-научные данные эллинистического времени о видах жемчуга, добываемого в разных регионах мира, его природе и способах добычи, а затем переходит к назидательной части и говорит: «Ищи же жемчужины в различных словах, которые возвещают истину и несут их (в себе), и пусть пророки, — можно сказать, раковины, беременеющие от небесной влаги и зачинающие с неба слово истины (ср. Иак 1:18), — будут хорошими жемчужинами, которые, согласно данному изречению, ищет купец. А вожак стада жемчужин, найдя которого, находят и остальных, — это драгоценная жемчужина, Христос Божий, Слово, превосходящее ценные писания и мысли Закона и Пророков, найдя Которое легко понять и все остальное» (Origène 1970: 160–170; Seryogin 2013: 34–35). Иероним Стридонский практически так же интерпретирует эту евангельскую притчу: «Хорошие жемчужины, которых ищет поверенный торговца, это — закон и пророки. Слушай, Маркион! Слушай, Манихей! Хорошие жемчужины суть закон и пророки, и познание Ветхого Завета. Но самая драгоценная жемчужина одна: это познание о Спасителе, священнодействие Его страдания и тайна Его воскресения. Когда ее найдет купец — человек, подобный апостолу Павлу, — то начинает презирать все тайны ветхозаветного закона и пророков и прежние предосторожности и предписания, в которых жил невинно, как

будто какую нечистоту и отбросы, чтобы приобрести Христа» (Hieronymus 1845: 94D; Ieronim 1903: 127). Новое символическое значение (жемчуг — Святой Дух) в толкование притчи о купце привносит в одной из своих гомилий Макарий Великий: «Душа должна стяжать и найти небесный и многоценный жемчуг, Дух Христа, великую и хорошую куплю, чтобы он был вплетен в венце славы Небесного Царя Христа; а без этого Божественного жемчуга, который есть Святой Дух, душа не может ни угодить Царю Христу, ни получить царский венец» (Makarij 2015: 387).

Во всех этих толкованиях нет ничего, что соотносилось бы с Девой Марией, ее атрибутами, связанными с ней событиями Священной истории. Иначе обстоит дело в сирийской патристике, здесь уже в IV в. благодаря Ефрему Сирину богатая гамма представлений о Богородице раскрывается, в том числе и через многозначность символа жемчуг. В *Комментариях на Диатессарон* Ефрем Сирин ничего не пишет о жемчуге, это, скорее всего, диктуется материалом, поскольку из трех уподоблений Царства Небесного в гл. 14 Евангелия от Матфея в *Диатессарон* вошло только третье — невод, закинутый в море и вылавливающий рыб. Но в мадраше-гимнах Ефрем Сирин детально раскрывает символику жемчуга, и в его трактовке многое из нее будет связано с Девой Марией. Для Ефрема Сирина жемчужина станет символом, в котором сосредоточено все христианское вероучение. С. Брок пишет об этой особенности образной системы сирийского поэта: «Для него одно значение (символа жемчуг) не исключает других: жемчужина просто служит окном, отворяющимся во все виды различных граней “истины”, это приглашение к размышлению» (Brock 1992: 56). Наиболее полно символика жемчуга раскрывается в цикле гимнов «О вере», из которых пять (81–85) в рукописях имеют надписание «ал-маргарита» с использованием калькированного греческого слова из евангельской Притчи о жемчужине (Ephraem des Syrers 1965: 248–262).

Ефрем Сирин отдает должное евангельской трактовке символа «жемчужина — Царство Небесное». Припев к первой строфе 81-го гимна такой: «Благословен уподобивший Царство Небесное жемчужине» (Ephraem des Syrers 1965: 248). Согласно структуре мадраша Ефрема Сирина, такой припев должен повторяться после каждой строфы, и его исполняет хор. Поскольку во 2-м и 3-м гимнах цикла рефрен не обозначен, мы можем предположить, что такой припев относится и к ним. В заключительном гимне цикла (85) говорится

о тиаре Того, кто царствует в Царствии Небесном: «Жемчуг собрал я, чтобы сделать тиару Сыну… Жемчужины, говорящие по всей короне, которая вместо золота любовью скреплена, и вместо лент — верою» (Ephraem des Syrers 1965: 262). В жемчужине Ефрем Сирин видит основу христианского вероучения — Священное Писание: «Жемчужина — собрание книг, и прочтение их, и истолкование их» (Ephraem des Syrers 1965: 250). Образ жемчужины, инкрустированной в серьгу, дает Ефрему Сирину возможность нарисовать символическую картину распятия Иисуса Христа (гимн 82): «Природа твоя подобна агнцу мягкостью своей. Если кто-то просверливает ее (жемчужину) и вешает как на столб на ухо, как на Голгофу, то сильнее Он изливает все свои лучи на тех, кто на нее смотрит» (Ephraem des Syrers 1965: 252). В гимне 85 Ефрем Сирин через описание ловли жемчуга раскрывает сущность миссионерской деятельности апостолов (Ephraem des Syrers 1965: 261, строфы 6–8). Но главное, что в 81-м гимне цикла о вере Ефрем Сирин, полемизируя с еретиками, раскрывает через символику жемчуга догмат о Воплощении, где жемчуг — непорочность Девы Марии, а христианская Церковь с Сыном-Христом внутри нее, пишет: «Была в ней Мария, которую я видел там, плод ее чистый. Была у нее церковь и Сын внутри нее, подобный облаку, которое несет Его. И тайна небесная, которая излучала свет прекрасный» (Ephraem des Syrers 1965: 249). На значение этого отрывка из мадраша обратил внимание уже Р. Мюррей (Murray 2006: 148).

Долгое время Ефрему Сирину приписывали сочинение, сохранившееся только на греческом языке, — *Гомилия против еретиков. О жемчужине,* — в котором с помощью символики жемчуга раскрывается христианский догмат о Воплощении и говорится о том, что Богородица зачала и родила Иисуса Христа не по естественным законам (Ephraem 1740: 259–279; Efrem Sirin 1993: 273–296). Уже в середине XX в. было доказано, что это сочинение, принадлежащее неизвестному автору-халкидониту, появилось позже, в V в., и было написано на греческом языке (Beck 1953: 95–107). Однако автор этого текста так проникся строем мысли Ефрема Сирина и вжился в его образную систему, что говорит как бы от его имени и выражает свою любовь к евангельскому камню. Этот драгоценный камень позволяет ему с помощью символов говорить о Христе. В этом произведении описан способ зарождения жемчуга в раковине в результате удара в нее молнии во время грозы, и эта картина становится символом непорочного зачатия Девы Марии. Такое представление

быстро получило распространение в греко-византийском мире, и его воспроизводят не только христианские толкователи евангельского текста. В XI в. своеобразный итог экзегетической традиции притчи о жемчужине подвел Феофилакт Болгарский (или Охридский), который объединил все имеющиеся до него, в том числе и не дошедшие до нас, интерпретации евангельских стихов: «Многие жемчужины — это мнения многих мудрецов, но из них одна только многоценна — одна истина, которая есть Христос. Как о жемчуге повествуют, что он рождается в раковине, которая раскрывает черепицы, и в нее упадает, потому он бывает очень белым, — так и Христос зачат был в Деве свыше от молнии — Святого Духа» (Theophylactus Bulgariae 1864: 289).

Мы считаем, что в *Чуде о купце и трех жемчужинах* представлено народное переосмысление богословия, сформировавшегося в сирийской среде. Под влиянием такого переосмысления сложилось и мировоззрение Ефрема Сирина, отразившееся в том числе в его гимнах о жемчужине, и толкования христианских экзегетов. В этом рассказе, с одной стороны, три обретенные купцом жемчужины возмещают убытки его тройного кораблекрушения, а с другой стороны, указывая на тройную свою ценность, говорят о единстве почитания Богородицы, Христа и Церкви.

Литература

Beck, Edmund 1953: *Ephräms Reden über den Glauben*. Romae: Orbis Catholicus, Herder.

Benko, Stephen 2004: *The Virgin Goddess. Studies in the pagan and Christian Roots of Mariology.* Leiden-Boston: Brill.

Brock, Sebastian 1992: *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of St Ephrem*. Kalamazoo, Michigan: Cister Cian Publications.

Budge, E. 1899 — Ernest, Alfred Thompson Wallis (ed.). *History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ.* London: Luzac & Co. (Luzac's Semitic Text and Translation Series. T. IV–V).

Efrem Sirin 1993: *Tvoreniya* [*Creations*]. Vol. II. M.: Publishing Department of the Moscow Patriarchate.

Святой Ефрем Сирин. *Творения.* Т. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата.

Ephraem 1740: Sancti Patris Nostri Ephraem Syri *Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine* / P. Benedictus. T. 2. Romae: Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide.

Ephraem des Syrers 1965: Des Heiligen Ephraem des Syrers *Hymnen de Fide* / Hrsg. E. Beck. (CSCO Vol. 154, SS T. 73), Lovanii.

Hieronymus 1845: Hieronymi Stridonensis presbyteri *Opera omnia*. (Patrologia latina. T. 26). Paris.

Ieronim 1903: Tvoreniya blazhennogo Ieronima Stridonskogo. *Chetyre knigi Tolkovaniya na Evangelie ot Matfeya* [*Four Books of Interpretation on the Gospel of Matthew*] (Biblioteka tvorenij sv. Otczov i uchitelej Cerkvi zapadny`x, izdavaemaya pri Kievskoj Duxovnoj Akademii) Part 16. Kyiv: Tipografiya G. T. Korchak-Noviczkogo.

Творения блаженного Иеронима Стридонского. *Четыре книги Толкования на Евангелие от Матфея* (Библиотека творений св. Отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии). Часть 16. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого. 1903.

Makarij 2015: *Duxovnye slova i poslaniya. Sobranie I* [*Spiritual words and messages. Collection I*] / Novoe izdanie s prilozheniem grecheskogo teksta, issledovaniyami i publikaciej novejshix rukopisnyx otkrytij. Prepared by A. G. Dunaev, ieromonax Vinsen Depre, with participation of M. M. Bernaczky i S. S. Kim. Svyataya Gora Afon — Moscow: Izdanie pustyni Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrya.

Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский). *Духовные слова и послания. Собрание I* / Новое издание с приложением греческого текста, исследованиями и публикацией новейших рукописных открытий / Подг. А. Г. Дунаев, иеромонах Винсен Дэпрэ, при участии М. М. Бернацкого и С. С. Кима. Святая Гора Афон — Москва: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. 2015.

Mingana, Alphons 1933: *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts.* Vol. 1. Cambridge: W. Heffer and Sons, limited.

Murray, Robert 2006: *Symbols of Church and Kingdom. A Study in early Syriac Tradition*. L.: T&T Clark.

Origène 1970 : R. Girod (ed.). *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*. Vol. 1 (Sources chrétiennes 162). Paris.

Scher, Addai 1909 : Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourdui à la Bibliothèque Vaticane. In : *Journal Asiatique. 10 sér*., 13. Paris.

Seryogin, A. V. K perevodu «Kommentariya na Evangelie ot Matfeya» Origena [To the translation of Origen's Commentary on the Gospel of Matthew]. In: V. V. Petrov (ed.). *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovanie po istorii platonizma*. M.: Krug, 792–877.

Серёгин Андрей Владимирович. *К переводу «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена*. В сб.: В. В. Петров (ред.). *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследование по истории платонизма*. М.: Кругъ, 792–877.

Theophylactus Bulgariae 1864: Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus. *Enarratio in Evangelium Matthaei* / Patrologia graeca. T. 123. Paris.



Татьяна Игоревна Афанасьева
(Институт русского языка им. В. В. Виноградова
Российской академии наук)

ТИПОЛОГИЯ СЛАВЯНСКИХ ЕВХОЛОГИЕВ XI–XIV ВВ.: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ*

В статье представлена попытка выделить основные редакции славянского Евхология XI–XIV вв., которые были созданы с привлечением греческих оригиналов. В результате сравнения более сотни славянских рукописей, содержащих Служебник и Требник, выявлены три перевода: осуществленный по заказу святителя Саввы Сербского в начале XIII в., сделанный при сербском царе Стефане Душане в середине XIV в. и созданный по инициативе русского митрополита Киприана в конце XIV в.

Ключевые слова: славянские служебники и требники XI–XIV вв., литургические реформы, древнеславянские переводы с греческого.

T. I. Afanasyeva
(The V. V. Vinogradov Russian Language Institute of
the Russian Academy of Sciences)

TYPES OF THE SLAVIC EUCHOLOGION OF THE 11th–14th CENTURIES. PRELIMENARY OBSERVATIONS

The article presents an attempt to reveal the main editions of the Slavic Euchologion of the 11th–14th centuries, which were created using the Greek originals. As a result of a comparison of more than a hundred Slavic manuscripts containing the Sluzhebnik and the Trebnik, three translations were revealed: a translation carried out by order of St. Sava of Serbia in the beginning of the 13th century, a translation made under the Serbian king Stefan Dusan in the middle of the 14th century, and a translation created at the initiative of the Russian Metropolitan Cyprian at the end of the 14th century.

Keywords: Slavic Euchologia of the 11th–14th centuries, liturgical reforms, Old Slavic translations from Greek.

---

* Работа над статьей выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 20-18-00171.

Древнеславянский Евхологий, с течением времени разделившийся на две книги, Служебник и Требник, остается еще малоизученной книгой, поскольку не выделены основные редакции этой книги. Он плохо представлен ранними рукописями: среди старославянского корпуса есть только один — Синайский глаголический евхологий XI в., а все последующие списки этой богослужебной книги датируются рубежом XII–XIII вв. и позднее. Поэтому исследование древнейшего периода славянского Евхология IX–XII вв. осложнено дефицитом прямых источников.

Славянский Евхологий в науке XIX–XX вв. изучался в большей мере литургистами, чем славистами. Это научное направление обеспечило его фундаментальной базой по византийской традиции, заложенной корифеями отечественной литургики Николаем Красносельцевым (1845–1898) и Алексеем Дмитриевским (1856–1929), издавшими и описавшими очень много греческих евхологиев и типиконов. За конец XIX в. и первые два десятилетия XX в. российскими литургистами были изучены последования служб суточного круга, требы и таинства византийского Евхология, включая их славянские переводы. Во второй половине XX в. продолжателем дела Дмитриевского выступили выдающийся испанский литургист Мигель Арранц (1930–2008) и целый ряд его учеников, описавших и издавших многие греческие и славянские евхологии.

В настоящее время текстами славянского Евхология успешно занимаются болгарские ученые. Христина Тончева изучила славянских чины монашеского пострига (Toncheva 2004) и Великого водосвятия на Богоявление (Toncheva 2016). Марияна Цибранска-Костова провела большое исследование покаянных чинов (Tsibranska-Kostova 2011) и вместе с Елкой Мирчевой в 2012 г. издала Зайковский требник XIV в. (Tsibranska-Kostova, Mircheva 2012), который ранее был изучен и издан литургистом Борисом Холошняем (Holosnjaj 1995). Маргарет Димитрова выпустила книгу о молитвах при рождении ребенка (Dimitrova 2014) и работу о молитвах св. Трифона (Dimitrova 2013: 328–351). Елена Велковска и Клементина Иванова описали чин погребения в требнике из Иерусалимской патриаршей библиотеки №12 (Velkovska, Ivanova 2011: 99–133). Отметим монографию немецкой исследовательницы Тинатин Хронц, в которой изучены и опубликованы славянские и грузинские последования елеосвящения (Chronz 2012). Весьма плодотворно исследует служебники и требники российский

литургист М. С. Желтов, недавно вместе с коллегами издавший требник № 1056 из Софийского собрания Российской национальной библиотеки (Chinovnik 2017)[1].

На наш взгляд, главная задача при исследовании славянского Евхология заключается в создании его типологии, то есть в выделении основных этапов его исправления по греческим оригиналам. Для этого нужно ответить на вопросы: сколько было таких правок, где и когда они были сделаны, как это выявить при изучении сохранившихся славянских рукописей? Теоретических работ по текстологии Евхология не написано, исследователи постепенно и подчас интуитивно нащупывали основные приемы и пути его изучения. Один из таких мощных прорывов был осуществлен Мигелем Арранцем, поэтапно исследовавшим службы суточного круга, требы и таинства греческого Евхология[2]. Он никогда не писал теоретических работ, однако пошел, на наш взгляд, по методически корректному и продуктивному пути: из всей массы сохранившихся греческих рукописей он выделил те, которые отражают константинопольский Евхологий. Осуществленная им реконструкция столичного Евхология позволила выделить две основные его редакции — доиконоборческую и послеиконоборческую (Arranz 1982: 284–335). Послеиконоборческий константинопольский Евхологий довольно отчетливо прослеживается в трех греческих рукописях, изданных М. Арранцем: Paris, Coislin 213 1027 г., Grottaferrata Γ.β.I XIII в.[3] и Athens 662 конца XIII–XIV вв. (Arranz 1996; Arranz 2003). Доиконоборческий Евхологий приходится реконструировать по ряду ранних списков, выбранных из периферийных (южноитальянских и синайских) рукописей: *Barb.gr. 336* VIII в., евхологий Порфирия Успенского (РНБ, *Греч. 226*), недавно передатированный с X в. на конец VIII — начало IX в. (Fonkich 2017: 37–51), евхологий из собрания П. И. Севастьянова № 474 X в., евхологий из Синайского монастыря № 959 IX в.

[1] См. также: Zheltov 2007: 272–359; Zheltov 2010: 25–43; Zheltov 2012: 443–470.

[2] См. серию ежегодных статей М. Арранца в журнале Orientalia Christiana Periodica за 1971–1997 гг.

[3] Арранц следовал датировке XI в., указанной в каталоге рукописей Гроттаферратской библиотеки (Rocchi 1883: 235–243), но недавно кодекс был передатирован на XIII в. (Parenti, Velkovska 2007: 175–196).

По сути дела, М. Арранц пошел по пути микро- и макротекстологического исследования[4]: сначала он изучил состав и тексты каждого чинопоследования, а затем состав этих чинопоследований в Евхологии. Этот метод наиболее продуктивен, поэтому он активно применяется при исследовании славянского Евхология, и к нему добавляется еще одна составляющая — лингвистический анализ текста. Поскольку славянский Евхологий — это перевод греческого, именно лингвистический анализ позволяет увидеть, сколько раз славяне обращались к греческому оригиналу. Одно и то же последование может иметь несколько переводов, и это безошибочный критерий того, что при его создании использовался греческий источник, тогда как изменение состава последования может производиться и без него, с опорой на другие славянские списки.

Когда происходит богослужебная реформа, исправляются по греческому оригиналу все тексты богослужебной книги. Псалтырь, например, полностью переводится заново, полностью исправляется Евангелие, Минея, Триодь. Евхологий тоже переводится целиком, т. е. все службы и молитвы в нем правятся по определенному греческому образцу. Отредактированный Евхологий — это кодекс, в котором содержатся все евхологические чины, поэтому он всегда представляет собой Большой Евхологий. Как правило, большинство оригиналов новоисправленных книг от древности не сохранилось. Это связано с тем, что столичные рукописи вообще гораздо хуже сохраняются, чем провинциальные. До нашего времени дошли именно периферийные кодексы: большинство русских служебников и требников — это рукописи северо-западного, новгородского и псковского, происхождения; подавляющая часть южнославянских — это македонские и сербские рукописи. В данных манускриптах можно видеть последствия *бытования* перевода в рукописной традиции региона, которое прежде всего выражается в смешении разных традиций: новое здесь зачастую помещается рядом со старым, иногда новые элементы вставлены в старое чинопоследование. Кроме того, это уже не Большой Евхологий, а выписки из него, зависящие от того, где служатся данные чинопоследования — в приходской церкви, в монастыре или в кафедральном соборе. Из всей массы сохранившихся рукописей надо искать те, которые отражают

[4] Такой метод применяется при изучении сборников, и его методология описана в: Likhachev 2001: 241–279.

столичное богослужение или богослужение крупного литургического центра (для славян — это славянские монастыри Афона). Для выделения редакций исправления Евхология по греческому оригиналу следует искать гомогенные сборники, дающие представление о справе целиком.

Для периода с XIV в. такие гомогенные сборники существуют, и мы можем себе представить, как выглядел прототип перевода, его изначальный вид. Так, довольно четко выделяется **литургикон и требник митрополита Киприана**. От этой редакции сохранились парадные списки обеих книг: служебник конца XIV в. *Vat. slav. 14*, содержащий литургии и уставы к ним, и требник конца XIV в. ГИМ, *Син. 675*, имеющий лакуну в семь начальных тетрадей[5]. В служебнике *Vat. slav. 14* планировались миниатюры, но они по каким-то причинам не были вставлены, для них оставлено место. Кодекс написан двумя каллиграфами, один из которых — протодиакон московского Успенского собора Спиридон. Обе эти рукописи дают представление о правке Евхология в Константинополе в 80-е гг. и потом в Москве в 90-е гг. XIV в. При этом известный служебник митрополита Киприана ГИМ, *Син. 601*, в котором есть приписки о составлении митрополитом, оказывается периферийным сборником: в нем наряду с переводами Киприана добавлено немало текстов, существовавших в Древней Руси до его реформ (Afanasyeva et al. 2019: 47–53).

Афонская редакция Служебника и Требника была осуществлена в середине XIV в., возможно, по инициативе сербского царя Стефана Душана (годы правления 1346–1355), объявившего себя царем сербов и греков и создавшего независимую сербскую патриархию. Эта редакция, скорее всего, создавалась на Афоне и выделяется менее отчетливо по сравнению с редакцией Киприана. Она сохранилась в рукописях конца XIV — 1-й половины XV в., т. е. в рукописях периода воссоединения сербской церкви с византийской, которое произошло в 1375 г. Пожалуй, лучше всего эта редакция представлена в дечанском требнике № 69 (Afanasyeva 2020: 127–142) и в афонском литургиконе РНБ, *Погод. 37*, написанном сербским писцом Симеоном в Карейской келии: здесь исправлены все службы, нет ни одного более раннего перевода. Литургии

[5] Для восполнения лакун можно использовать другой список *Син. 900*, созданный во второе десятилетие XV в. и точно копирующий *Син. 675*.

и литургический устав еще раз правились после присоединения сербской церкви к византийской: у сербов стал принят устав согласно диатаксису патриарха Филофея Коккина, имеющий целый ряд отличий от устава Карейской келии[6].

Среди новых переводов XIV в. выделяется также **редакция патриарха Евфимия Тырновского** (годы патриаршества 1375–1393), но им был переведен лишь Служебник, содержащий три литургии с уставами, сохранившийся в небольшом числе рукописей и не получивший широкого распространения (Syrku 1890; Kotseva 1985; Afanasyeva 2015: 189). Перевод Требника при нем, видимо, не был осуществлен из-за турецкого завоевания Тырнова в 1393 г. У южных славян и в Молдавии, куда были перенесены тырновские церковные тексты, в дальнейшем имеет распространение только Афонская редакция Требника.

Два перевода XIV в., Афонский и Киприановский[7], переписываются последующие два столетия[8]. У южных славян в это время имеет распространение только Афонская редакция Евхология, она и была положена в основу Венецианских печатных изданий, начиная с 1519 г. Существование одной редакции обеспечило относительную гомогенность текстов в служебниках и требниках на Балканах.

В Московской Руси и в православных центрах Великого княжества Литовского бытовали оба перевода. К московской традиции относятся большие требники из Соловецкого собрания Российской национальной библиотеки рубежа XV–XVI вв.: *Солов. 1085/1194,* впоследствии принадлежавший митрополиту Макарию, и *Солов 1086/1195* — в них были собраны все чинопоследования, которые использовались тогда в Русской церкви. Они содержат переводы, сделанные при Киприане, а отсутствовавшие в Киприановской

---

[6] Их публикации см. в: Afanasyeva 2015: 370–406.

[7] Литургические реформы после смерти Киприана в 1406 г. продолжались его преемником митрополитом Фотием, при котором были сделаны кое-какие нововведения. Но эта тема еще требует отдельного рассмотрения. Поэтому, строго говоря, Киприановскую редакцию пока следует считать киприано-фотиевской, так как до 1415 г., когда в Киеве был поставлен свой собственный митрополит Григорий Цамблак, это была единая киево-московская традиция.

[8] Следующий полный перевод Литургиария и Требника, видимо, осуществлен киевским митрополитом Петром Могилой к 1629 и 1646 гг. соответственно.

редакции последования, например чин принятия латинян в православие, монашеские постриги и хиротонии, взяты из Афонской редакции требника. Кроме того, требник *Солов. 1086/1195* свидетельствует о реконструкции некоторых старых служб, существовавших на Руси до реформ Киприана. Здесь, например, восстановлен особый чин пострижения монахини, вышедший из употребления в конце XIV в.

Киевский евхологий 1540 г., хранящийся в Ватиканской апостольской библиотеке в Риме под шифром *Borg.illir.15,* свидетельствует о том, что в Великом княжестве Литовском в это время также бытовали Афонская и Киприановская редакции евхологических текстов: в этом кодексе большинство текстов восходят к переводам XIV в. и лишь некоторые последования имеют локальное происхождение, и их источники еще требуют выявления.

Для более раннего периода, т. е. до XIV в., поиск редакций славянского Евхология по греческому оригиналу более сложен. Во-первых, сохранилось не так много рукописей от XIII–XIV вв., во-вторых, нет более ранних источников для сравнения: Синайский евхологий имеет серьезные утраты, и в нем нет чинов крещения, венчания и многих других последований. Зачастую списки XIII в. оказываются древнейшими, «старославянская» история текстов некоторых служб нам неизвестна, и нам их не с чем сравнивать.

Там не менее среди рукописей XIII–XIV вв. все-таки выделяется перевод Евхология, сделанный, по-видимому, в начале XIII в., когда после византийского завоевания Первого Болгарского царства восстанавливалось славянское богослужение на Балканах. Эту редакцию мы условно назвали **«Евхологий Саввы Сербского»**, так как этот перевод, на наш взгляд, был осуществлен по заказу святителя Саввы Сербского и его оригиналом был константинопольский евхологий, связанный с Евергетидским монастырем, устав которого св. Савва принял для монастырей Хиландар и Студеница. Возможно, в Хиландаре данный перевод и осуществлялся. Ближайшая к оригиналу перевода рукопись — это сербский требник из собрания Российской национальной библиотеки *Гильф. 21*, в котором, к сожалению, утрачено 17 начальных тетрадей, а также последняя тетрадь в рукописи-конволюте *Гильф. 32*, где имеются чины освящения храма и трапезы (Afanasyeva 2019: 144–156). Видимо, при Савве Сербском был переведен именно евхологий и разделения на служебник и требник еще не было. Это можно предположить на

основании того, что листок *Гильф. 72*, принадлежащий к рукописи *Гильф. 21*, содержит службу суточного круга — агрипнию, которое в этой рукописи больше всего похоже на повечерие[9].

В конце XIII в. этот перевод проникает на Русь, по-видимому, вместе с Сербской кормчей, и начинает распространяться у восточных славян в составе требников. Древнерусские требники XIV в. в большинстве чинов отражают именно его, и у нас, к сожалению, нет основания судить по ним о домонгольском Евхологии. В работах дореволюционных литургистов, а также в современных историко-литургических исследованиях период XI–XIV вв. на Руси традиционно считается студийским, потому что богослужебные книги этого времени, прежде всего гимнографические, регламентировались именно им. Евергетидский устав распространился на Балканах: по нему были отредактированы Минея и Триодь (Subotin-Golubovich 1998: 153–177), но эти редакции не были известны на Руси. Тем не менее некоторые особенности данной литургической традиции проникли к восточным славянам именно в составе Евхология: последование кафедральной панихиды, а также некоторые таинства и требы (Afanasyeva 2019: 147–150).

Лишь один древнерусский служебник, т. н. служебник Варлаама Хутынского 20-х гг. XIII в. (ГИМ, *Син. 604*), является свидетелем домонгольского богослужения, поскольку написан до падения Киева в 1240 г. Состав его весьма ограничен — три литургии и некоторые молитвы; большинство служб Евхология в нем отсутствуют. Остальные восточнославянские служебники XIII–XIV вв. очень разнообразны по составу, но некоторые из них содержат проскомидию, схожую с Сербской кормчей и последование кафедральной панихиды как в сербском служебнике Хил. 314 XIII в. Древнерусские требники этого времени представляют собой адаптацию сербского перевода XIII в. Одни последования полностью скопированы с сербских оригиналов, другие представляют собой смешение нового перевода и более ранней домонгольской традиции. Именно эти смешанные последования позволяют нам приблизиться к пониманию того, какова была **домонгольская редакция Евхология**. Сравнивая эти чинопоследования и снимая пласт переводов XIII в., можно частично восстановить древнерусский Евхологий киевского периода. Так, например, в Шереметьевском

[9] Благодарю А. Андреева за консультацию по данному вопросу.

требнике[10] рядом с новым переводом схим записана более древняя молитва над собирающимся принять постриг, известная по Синайскому евхологию XI в. Домонгольский пласт прослеживается в южнославянских списках исповеди XIV в., а именно в вопросах к исповедующемуся, в которых сохраняется более древний слой, содержащий лексические русизмы. По мнению М. Н. Сперанского, русизмы в чине исповеди в упомянутом выше сербском Зайковском требнике (лошадь, гоготать, рот) были свойственны древнерусским домонгольским вопросникам, они попали к южным славянам в период «первого восточнославянского влияния» в конце XII — начале XIII в. (Speranskij 1960: 52–53). Эти же вопросники с теми же самыми русизмами встречаются в русских требниках XIV в., например в требнике XIV в. *Соф.1056*, как остаток старой традиции. Домонгольские особенности имеют древнерусские списки литургий XIV в., в которых содержатся древние восточные молитвы, а также перевод с архаичного текста греческой анафоры литургии Иоанна Златоуста, восходящий к рубежу IX–X вв. (Afanasyeva 2015: 54–133). Конечно, большинство домонгольских фрагментов служб не являются восточнославянскими переводами, а восходят к древнеболгарским переводам IX–X вв.

Древнейший славянский евхологий, Синайский глаголический евхологий, по мнению М. Арранца, — это в своей основе константинопольский доиконоборческий евхологий (Arranz 1988: 15–74), и многие параллели к нему выявлены в южноитальянских греческих рукописях X–XI вв[11]. Помимо этого, Синайский евхологий содержит литургические особенности, характерные для западной традиции. К ним относятся латинская по происхождению молитва на целование креста перед литургией (Panteli*ć 1985*: 5–56), молитва над сыром в Великую субботу (Velkovska 2002: 323–329), переведенная с древнегерманского т. н. Сант-Эммерамская молитва в чине исповеди (Vondrak 1896), а также каноническая часть требника «Заповеди святых отец» — перевод латинского пенитенциала

[10] Требник №819 второй половины XIV в. из фонда №188 Российского государственного архива древних актов, Москва.

[11] См., например: Velkovska 1996; Parenti 1991: 145–177. Velkovska E. *Nuovi paralleli greci dell'eucologio slavo del Sinai.* Roma, 1996; Parenti S. Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei "Fogli Slavi" del Sinai (XI sec.), OCP 57 (1991), 145–177.

(Suvorov 1988; Maksimovich 2008). Древнейшие латинские параллели свидетельствуют о том, что в Синайском евхологии сохранился более древний пласт кирилло-мефодиевских переводов моравского периода, но во всем остальном представлена византийская традиция Евхология, переведенного в Болгарии. Тексты евангельских перикоп в Синайском евхологии ближе всего к кириллической Саввиной книге, так что эта часть евхология зависит от восточноболгарской традиции перевода Евангелия (Alekseev 1988: 194–195).

Синайский евхологий не содержит оригинальных славянских песнопений в чинах погребения и елеосвящения. Стихиры с азбучным акростихом в глаголическом порядке следования букв в чине погребения священника были обнаружены В. М. Загребиным в сербском требнике РНБ, *O.п.I.14* и опубликованы (Zagrebin 1981: 65–91). В чине елеосвящения в сербской рукописи из собрания Р. Груича *3-I-65* в музее Сербской православной церкви (Белград) в 9-й песне покаянного канона читается акростих КЛ[И]М (Simich 1976: 75–76). Фрагменты акростиха в архаичном каноне 6-го гласа на погребение (со второй песней в его составе) были открыты П. Пенковой в уже упомянутом выше Зайковском требнике (Penkova 1986: 35–43). А. А. Турилов обнаружил данный акростих в других сербских требниках: в *Дечаны 67* и РНБ, *O.I.469*. Он остается не прочитанным до конца, но по различным спискам реконструируется форма в родительном падеже КWНС[Т]АНТИНОВА, что позволяет предположить атрибуцию данного акростиха ученикам Кирилла и Мефодия, и прежде всего Константину Преславскому (Turilov 2012: 89–102). Эти песнопения являются древними рудиментами в более позднем типе требника — в «Евхологии Саввы Сербского», они свидетельствуют о самой ранней редакции Евхология, сделанной учениками Кирилла и Мефодия в Болгарии.

Отсутствие в Синайском евхологии оригинальных славянских песнопений вряд ли может однозначно указывать на его восточноболгарское происхождение, но, возможно, часть евхология, в том числе и евангельские перикопы, отражает преславскую правку, поскольку она во многом была нацелена на сближение с греческими оригиналами, и оригинальные славянские тексты изымались из богослужебных книг (Yovcheva, Dimitrova 2008: 170). Непереводные песнопения дошли до наших дней в более поздних списках сербского происхождения и сохранились, по-видимому, от древнего западноболгарского перевода конца IX в.

Итак, сравнивая между собой чинопоследования в разных редакциях требника, а затем наблюдая за составом этой богослужебной книги по спискам разного времени и отбрасывая слои выделенных нами трех переводов начала XIII — конца XIV в. — Саввы Сербского, Афонского и Киприановского, — осторожно и постепенно спускаясь в глубь веков, можно выделить реликты ранних редакций славянского Евхология, но реконструировать их целиком вряд ли удастся.

Литература

Afanasyeva, T. I. 2015: *Liturgii Ioanna Zlatousta i Vasiliya Velikogo v slavyanskoj tradicii po sluzhebnikam XI–XV vv*. [*Liturgy of John Chrysostom and Basil the Great in the Slavic tradition according to the service books of the 11th – 15th centuries*]. M.: Universitet Dmitriya Pozharskogo.
Афанасьева Т. И. *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции по служебникам XI–XV вв*. М.: Университет Дмитрия Пожарского.

Afanasyeva, T. I. 2019: [Euchologion of Sava of Serbia and its reception in Ancient Rus in the 13th–14th centuries]. In: *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, 80 (4), 144–156.
Афанасьева, Т. И. Евхологий Саввы Сербского и его рецепция в Древней Руси XIII–XIV вв. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 80 (4), 144–156.

Afanasyeva, T. I. 2020: [Stefan Dushan's Trebnik, its composition and place in the Slavic tradition of the Trebnik]. In: *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, 3 (81), 127–142.
Афанасьева, Т. И. «Требник Стефана Душана», его состав и место в славянской традиции Требника. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 3 (81), 127–142. https://doi.org/10.25986/IRI.2020.10.29.011.

Afanasyeva, T. I., Kozak V. V., Mol'kov G. A., Sharikhina M. G. 2019: *Evhologij Velikoj cerkvi v slavyano-russkom perevode konca XIV veka. Issledovanie i tekst* [*Euchologion of the Great Church in the Slavic-Russian translation of the end of the XIV century. Research and text*]. M.-SPb., Al'yans-Arheo.
Афанасьева, Т. И., Козак В. В., Мольков Г. А., Шарихина М. Г. *Евхологий Великой церкви в славяно-русском переводе конца XIV века. Исследование и текст*. М.-СПб., Альянс-Архео.

Alekseev, A. A. 1988: Review of: Tarnanidis I. The Slavonic Manuscripts Discovered on Sinai. Tessaloniki. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 37, 194–195.

Алексеев А. А. Рецензия на: Tarnanidis I. The Slavonic Manuscripts Discovered on Sinai. Tessaloniki. In: *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 37, 194–195.

Arranz, M. 1982: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (1): Étude préliminaire des sources. In: *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982), 284–335.

Arranz, M. 1988: La liturgie de l'eucologe slave du Sinaï. Christianity among the Slavs. In: *The Heritage of Saints Cyril and Methodius* (Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8–11 1985). (= Orientalia Christiana Analecta 231), Roma, 15–74.

Arranz, M. 1996. *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)*. Roma.

Arranz, M. 2003: *Izbrannye sochineniya po liturgike* [*Selected Works on Liturgy*], 5 vols. Rome, Moscow: Papskij vost. in-t.
Арранц, М. Избранные сочинения по литургике, 5 vols. Rome, Moscow: Папский вост. ин-т.

Chinovnik 2017: *Chinovnik arkhiepiskopov novgorodskikh. Drevnerusskij trebnik RNB, Sof. 1056* [*Chinovnik of the archbishops of Novgorod. Old Russian missal of the National Library of Russia, Sof. 1056*]. Edition prepared by M. S. Zheltov and R. N. Krivko. M.: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya.
Чиновник архиепископов новгородских. Древнерусский требник РНБ, Соф. 1056 / Изд. подгот. М. С. Желтов и Р. Н. Кривко. М.: Издательство Сретенского монастыря.

Chronz, T. 2012: *Die Feier des Heiligen Öles nach Jerusalemer Ordnung*. (= Jerusalemer Theologisches Forum, Band 18). Münster.

Dimitrova, M. 2013: [The prayers of St. Tryphon in Trebnik №167 from the Hilendar Monastery]. In: *Svetci i sveti mesta na Balkanite*, vol. 2 (= Starobъlgarska literatura 48). Sofia, 328–351.
Димитрова М. Молитвите на св. Трифон в требник №167 от Хилендарския манастир. *Светци и свети места на Балканите*, т. 2 (= Старобългарска литература 48). София, 328–351.

Dimitrova, M. 2014: *Srednovekovni molitvi za rodilki. Kritichesko izdanie* [*Medieval prayers for mothers. Critical edition*]. Sofia: Kheron pres.
Димитрова М. *Средновековни молитви за родилки. Критическо издание*. София: Херон прес.

Fonkich, B. L. 2017: [Porfirevsky Euchologion RNB, Grech. 226. On the question of dating and localization of the manuscript]. In: *Monfokon. Issledovaniya po paleografii, kodikologii i diplomatike*. M., 37–51.
Фонкич Б. Л. Порфирьевский евхологий РНБ, Греч. 226. К вопросу о датировке и локализации рукописи. *Монфокон. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике*. М., 37–51.

Holosnjaj, B. 1995: *Zajkovski Trebnik N 960 der Nationalbibliothek "Hl. Kirill und Methodij" in Sofia, Bulgarien*. Dissertatio ad Doctortum. Romae: PIO.

Kotseva, E. 1985: *Evtimiev sluzhebnik. Sofijski prepis ot 80-te godini na XIV v*. [*Evtimiev's Sluzhebnik. Sofia transcript from the 80s of the 14th century*]. Sofia: Nauka i izkustvo.

Коцева, Е. *Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в*. София: Наука и изкуство.

Likhachev, D. S. 2001: *Tekstologiya. Na materiale russkoj literatury XI–XVII vv*. [*Textology. On the material of Russian literature XI–XVII centuries*]. 3rd ed. SPb.: Aleteya.

Лихачев, Д. С. *Текстология. На материале русской литературы XI–XVII вв*. 3-е изд. СПб.: Алетейя.

Maksimovich, K. A. 2008: *Zapovѣdi svꙗtykh otets'. Latinskij penitentsial VIII veka v tserkovnoslavyanskom perevode* [*Commandments of the holy fathers. Latin penitential of the 8th century in Church Slavonic translation*]. M.: PSTGU.

Максимович, К. А. *Заповѣди свꙗтыхъ отьць. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе*. М.: Издательство ПСТГУ.

Penkova, P. 1986: [Newly discovered acrostic in the funeral rite of Zaykovski Trebnik, 14th c]. In: *Ezik i literatura*, no. 3, 35–43.

Пенкова, П. Новоткрит акростих в погребалиния чин на Зайковския требник, XIV в. *Език и литература*, №3, 35–43.

Pentkovskij, A. M. 2001: [Liturgical reforms in the history of the Russian Church and their characteristic features]. In: *Zhurnal Moskovskoj patriarkhii Russkoj pravoslavnoj tserkvi*, no. 2, 72–80.

Пентковский, А. М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности. *Журнал Московской патриархии Русской православной церкви*, 2, 72–80.

Rocchi, A. 1883: *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*. Grottaferrata, 235–243.

Simich, P. 1976: [Trebnik of the Serbian recension of the 13th century]. In: *Zbornik istorije kњizhevnosti*, vol. 10. Beograd, 75–76.

Симић, П. Требник српске редакције XIII в. *Зборник историје књижевности.* Београд, Књ. 10, 75–76.

Speranskij, M. N. 1960: *Iz istorii russko-slavyanskikh literaturnykh svyazej* [*From the history of Russian-Slavic literary ties*]. Moscow: Uchpedgiz.

Сперанский, М. Н. *Из истории русско-славянских литературных связей*. М.: Учпедгиз.

Subotin-Golubovich, T. 1988: [A contribution to the knowledge of worship in the Serbian church at the end of the 13th century]. In: *Khilandarski sbornik*, vol. 10. Beograd, 153–177.

Суботин-Голубовић Т. Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем XIII века. *Хиландарски сборник*. Т. 10. Beograd, 153–177.

Suvorov, N. S. 1888: *Sledy zapadno-katolicheskogo tserkovnogo prava v pamyatnikakh drevnego russkogo tserkovnogo prava* [*Traces of Western Catholic Church Law in the Monuments of Ancient Russian Church Law*]. Yaroslavl’: Tipo-litografiya G. Fal’k.

Суворов, Н. С. *Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского церковного права*. Ярославль: Типо-литография Г. Фальк.

Syrku, P. A. 1890: *K istorii ispravleniya knig v Bolgarii v XIV v. Liturgicheskie trudy patriarkha Evfimiya Tyrnovskogo* [*On the history of correcting books in Bulgaria in the XIV century. Liturgical works of Patriarch Euthymius of Tarnovsky*]. Vol. I, iss. 2. St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.

Сырку, П. А. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского*. Т. I, Вып. 2. С.-Петербург: Типография Императорской Академии наук.

Toncheva, Kh. 2004: *Razvoj na starobъlgarskite chinoposledovaniya za vstъpvane v monashestvo prez X–XVIII vek* [*Development of the Old Bulgarian Ordinances for Entering Monasticism in the 10th–18th Centuries*]. Plovdiv: Plovdivsko UI.

Тончева, Х. *Развой на старобългарските чинопоследования за встъпване в монашество през X–XVIII век*. Пловдив: Пловдивско УИ.

Toncheva, Kh. 2016: *Starobъlgarskiyat chin na Sveto Bogoyavlenie. Tekstologiya i redaktsii* [*The Old Bulgarian Rite of the Holy Epiphany. Textology and editions*]. Plovdiv: Paisij Khilendarski.

Тончева, Х. *Старобългарският чин на Свето Богоявление. Текстология и редакции*. Пловдив: Паисий Хилендарски.

Tsibranska-Kostova, M. 2011: *Pokajnata knizhnina na Bъlgarskoto srednovekovie IX–XVIII vek. Ezikovo-tekstologichni i kulturologichni aspekti* [*The Repentant Literature of the Bulgarian Middle Ages IX–XVIII centuries. Linguistic-textological and culturological aspects*]. Sofia: Sofia University «St. Kliment Ohridski».

Цибранска-Костова М. *Покайната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти*. София: Софийски университет «Св. Климент Охридски».

Tsibranska-Kostova, M., Mircheva, E. 2012: *Zajkovski trebnik ot XIV vek. Izsledovane i tekst* [*Zaykovski Trebnik from the 14th century. Research and text*]. Sofia: BAS.

Цибранска-Костова М., Мирчева Е. *Зайковски требник от XIV век. Изследоване и текст*. София: Българска академия на науките.

Turilov, A. A. 2012: [To determine the scope of the creative heritage of the students of Cyril and Methodius as part of the Slavic Trebnik (preliminary observations on the South Slavic manuscript and early printed tradition)]. In: Turilov, A. A. *Mezhslavyanskie kul'turnye svyazi epokhi srednevekov'ya i istochnikovedenie istorii i kul'tury slavyan*. M.: Znak, 89–102.

Турилов А. А. К определению объема творческого наследия учеников Кирилла и Мефодия в составе славянского Требника (предварительные наблюдения над южнославянской рукописной и старопечатной традицией). *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян*. М.: Знак, 89–102.

Pantelić, M. 1985: O Kievskim i Sinajskim listićima. In: *Slovo,* 35, 5–56.

Parenti, S. 1991: Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei 'Fogli Slavi' del Sinai (XI sec.). In: *Orientalia Christiana Periodica*, 57, 145–177.

Parenti, S., Velkovska E. 2007: A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β.I, Alias of Cardinal Bessarion. In: *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, ser. III, vol. 4, 175–196.

Velkovska, E. 1996: *Nuovi paralleli greci dell'eucologio slavo del Sinai*. Roma.

Velkovska, E. 2002: Una preghiera romana nell'Eucologio slavo del Sinai. *Palaeoslavica*, 10, no. 2, 323–329.

Velkovska, E., Ivanova K. 2011: [Rite of a monastic burial in a Bulgarian Trebnik from the beginning of the 14th century and the Greek parallels to its canons]. In: *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina*, 1, 99–133.

Велковска, Е., Иванова К. Чин на монашеско погребение в български требник от началото XIV в. и гръцките паралели към неговите канони. *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina*, 1, 99–133.

Vondrak, V. 1896: *Frisinské památky. Jich vznik a význam v slovaském písemnictví*. Praha: České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.

Yovcheva, M., Dimitrova M. 2008: [Euchological sequences in the old Bulgarian literature according to the manuscript evidence: textological and compositional features]. In: *Istoriya na bъlgarskata srednovekovna literatura*. Sofia, 166–170.

Йовчева, М., Димитрова М. Евхологични последования в старобългарстката книжнина според ръкописните свидетелства: текстологически и композиционни особенности. *История на българската средновековна литература*. София, 2008, 166–170.

Zagrebin, V. M. 1981: [The funeral stichera azbukovna in the Serbian missal of the 13th century]. In: *Arkheografski prilozi*, 3, 65–91.

Загребин, В. М. Заупокойные стихиры азьбоуковне в сербском требнике XIII в. *Археографски прилози*, 3, 65–91.

Zheltov, Michael S. 2007: [Rite of the Divine Liturgy in the oldest (XI–XIV centuries) Slavic Service Books]. In: *Bogoslovskie trudy*, 41, 272–359. Желтов, М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. *Богословские труды*, 41, 272–359.

Zheltov, M. S. 2010: [Rites of betrothal and wedding in the most ancient Slavic manuscripts]. In: *Palaeobulgarica*, 1, 25–43.
Желтов, М. С. Чины обручения и венчания в древнейших славянских рукописях. *Palaeobulgarica*, 1, 25–43.

Zheltov, M. S. 2012: [Rates of evening and morning in the ancient Russian Servants of the Stoudios era]. In: *Bogoslovskie trudy*, no. 43–44, 443–470. Желтов, М. С. Чины вечерни и утрени в древнерусских Служебниках студийской эпохи. *Богословские труды*, № 43–44, 443–470.



Александр Эдуардович Кулик
(Отделение русских и славянских исследований,
Еврейский университет в Иерусалиме)

ЕВРЕИ ИЗ РУСИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АНГЛИИ И КИРИЛЛИЧЕСКО-ЕВРЕЙСКИЙ АБЕЦЕДАРИЙ XIII В.*

Новые данные о присутствии евреев из Руси в средневековой Англии рассматриваются в контексте сведений о контактах между Англией и домонгольской Русью, а также в контексте данных о еврейской миграции, как между Русью и Западной Европой, так и между Англией и континентом. Евреи из Руси проявили в Англии знание славянского языка в примечательном диапазоне — от владения обсценной табуированной лексикой до церковнославянской грамотности. Оксфордский кириллический абецедарий с еврейской акрофонией, самое раннее свидетельство культурных контактов между Англией и Русью, обогащает наши представления о моделях еврейского межкультурного посредничества в Средние века. Еврейская международная мобильность и многоязычие, возможно, стали факторами того, что евреи были не только главными проводниками арабской учености в латинской Европе, но и первыми известными нам учителями русской словесности на Западе.

Ключевые слова: Евреи, еврейский, Русь, восточнославянский, Восточная Европа, Англия, Средние века, церковнославянский, кириллический, абецедарий, алфавит, грамотность, гебраисты, межкультурный, культурные контакты, многоязычный, историко-филологический.

---

* Пер. с англ. Ю. Табака и В. Нехотина под ред. автора. Русская версия отличается от английской публикации (Kulik 2012) и включает изменения и уточнения. Я благодарю своих друзей и коллег Уильяма Р. Ведера, Йонатана Декель-Хена, Йоханана Петровского-Штерна, Моше Таубе, Сергея Темчина, Фрэнсиса Дж. Томпсона и Шауля Штампфера, прочитавших английскую версию этой статьи и способствовавших ее улучшению. Исследование выполнено при поддержке Israel Science Foundation (grant no 314/20) и European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (*FP7/2007–2013*) / ERC grant agreement no 26329.

Alexander Kulik
(Tamara and Saveli Grinberg Chair in Russian Studies,
Department of Russian and Slavic Studies,
The Hebrew University of Jerusalem)

JEWS FROM RUS' IN MEDIEVAL ENGLAND AND THE ENGLISH CYRILLIC-HEBREW ABECEDARIUM

The paper provides new data for the presence of Jews from Rus' in medieval England and contextualizes this presence based on the evidence of contacts between England and Rus', as well as on the known patterns of Jewish migration between Rus' and Western Europe and between England and the continent. Knowledge of a Slavic language as demonstrated by Jews from Rus' in England is witness to Slavic proficiency of remarkable range, from mastering tabooed obscene lexica to literacy in Church Slavonic. The English Cyrillic-Hebrew abecedarium, the earliest piece of evidence, which documents not only political and commercial, but also cultural contacts between England and Rus', enriches our understanding of the models of Jewish intercultural mediation in the Middle Ages and demonstrates that the wandering and multilingual Jews were thus not only the chief transmitters of Arabic learning in Latin Europe, but may also have been the first attested teachers of Slavic literacy in the West.

Keywords: Jews, Jewish, Rus', East Slavic, Eastern Europe, Slavia Orthodoxa, England, Middle Ages, Church Slavonic, Cyrillic, Hebrew, abecedarium, alphabet, literacy, Hebraists, intercultural, cultural contacts, multilingual, historico-philological.

Комплексный историко-филологический подход нечасто применяется в исследованиях восточноевропейского Средневековья, особенно в средневековой иудеославике[1]. Однако, учитывая последние достижения в этой области, такой методологический синтез мог бы стать подходом, открывающим новые возможности. Чтобы понять

[1] В последние десятилетия появилось несколько исследований, посвященных все возрастающему количеству свидетельств о контактах евреев и христиан, отраженных в восточнославянских литературных памятниках Средневековья. За единственным исключением, все они были подготовлены филологами. Новейший обзор этих исследований см. в главах раздела «Евреи и восточные славяне: взаимодействие культур» в книге *История еврейского народа в России: от древности до раннего Нового времени* (Kulik 2010: 345–475).

сложную картину, складывающуюся из разнородных и недостаточно изученных источников по ранней истории восточноевропейского еврейства, филологические находки следует изучать на их историческом фоне, а исторические реконструкции основывать на филологическом анализе документов. Поставив перед собой такую задачу, в статье, опубликованной в журнале *Viator* (Kulik 2008), я попытался пересмотреть ряд гипотез, касающихся происхождения еврейского населения в древней Руси — ключевого момента в решении вопроса о происхождении восточноевропейского еврейства в целом. С этой целью я предложил новую интерпретацию текстов, в какой-то мере известных филологам-славистам, но ранее никогда не считавшихся пригодными для исторического исследования. Следуя той же методологии, мне бы хотелось представить здесь новый текст, требующий тщательного филологического анализа, прежде чем на него можно будет опереться как на историческое свидетельство.

Этот новый материал может пролить свет на два взаимосвязанных явления: (а) исключительную международную мобильность евреев средневековой Руси и (б) роль этих евреев как посредников в межкультурном обмене. Парадоксальным образом представители общины, о которой столь мало сведений, что само ее существование подвергалось сомнению, с X до начала XIII в. появляются в Египте, Византии, Германии, Франции, Испании, Сицилии, Мальорке, Англии. В связи с этим возникают вопросы: что порождало такую мобильность и каковы ее последствия, особенно для истории культуры? И что она может прояснить для нас в средневековой еврейской жизни в целом? В этой статье я хочу обратиться к одному случаю, указывающему на такую мобильность, и попытаться рассмотреть его в более широком историческом контексте.

Многие из путешественников, о которых до нас дошли сведения, это ученые. Они относятся к группе, у которой больше шансов оставить след в истории, а также внести вклад в культурный обмен между отдаленными общинами[2]. Так, например, мы узнаем об ученом из Киева, живущем в Шампани, цитируемом французскими коллегами и ведущем переписку с еврейскими академиями Багдада. Нам также известно о богословском трактате,

---

[2] Ссылки на источники приведенных ниже явлений будут указаны в последующих разделах статьи.

попавшем из Багдада в Регенсбург через Русь. Известно множество случаев, когда славяноязычные еврейские ученые в Западной Европе обращаются к родному языку с тем, чтобы разъяснить смысл неясных еврейских или арамейских слов, или даже в рамках сравнительной филологии (об этом см. Kulik 2014). Особенно поучительны случаи, когда культурное взаимодействие выходит за рамки внутренних еврейских контактов и включает христиан. В Южной Европе еврейская многокультурность ставит некоторых евреев в положение посредников между нееврейскими культурами, особенно христианской и мусульманской. На Руси евреи впервые установили контакты с христианской аудиторией не позднее XIV в. (а согласно некоторым оценкам, и ранее) благодаря своему участию в еврейско-славянской переводческой деятельности. Даже если некоторые из текстов, относящихся к этому корпусу, изначально не были написаны на еврейском (а являлись в свою очередь переводами с латинского и арабского), переводились они именно с их еврейских версий. Возникает вопрос, могли ли славяноязычные еврейские интеллектуалы в латинской Европе быть культурными посредниками между православным славянским миром и латинской Европой? Случай, рассмотренный ниже, возможно, свидетельствует о деятельности именно такого рода и демонстрирует, что упомянутые выше уже известные модели не исчерпывают всего спектра межкультурного посредничества, осуществляемого средневековым еврейством.

Евреи на Руси

Бо́льшая часть сведений о существовании еврейского населения в Восточной Европе до массовой миграции из Ашкеназа[3] исходит с территорий, населяемых восточными славянами, прежде всего — юго-западных княжеств Руси. Здесь еврейское присутствие засвидетельствовано уже в X в. и может восходить к еврейскому насе-

[3] «Ашкеназ» — библейский этноним, служивший позднесредневековым еврейским обозначением одного из важнейших регионов еврейского расселения в Европе. Этот термин часто ассоциируется с германскими землями, но на самом деле охватывает более обширную территорию. Для нашего периода может быть полезным определение, сформулированное Хаимом Соловейчиком: от Праги на востоке до Меца и Вердена на западе и от Любека на севере до Рима на юге (Soloveitchik 2008: 110–115).

лению городов Западной Хазарии (таких как Киев и Тмутаракань, т. е. территории Руси до ее политического формирования или на раннем ее этапе). Начиная с монгольского вторжения в 1240-х гг., сведения о присутствии евреев на Руси ограничиваются территориями Галиции и Волыни, меньше пострадавшими от нашествия, чем другие территории (см. Kulik 2004–2005 [2009]). Земли Галиции и Волыни были присоединены к Великому княжеству Литовскому в XIII–XIV вв. и впоследствии стали частью Польско-Литовской конфедерации. Можно предполагать, что к середине XIV в. пришел конец политической, а возможно, и культурной, отделенности восточноевропейского еврейства и начался процесс аккультурации местных общин носителями ашкеназской культуры, прибывающими в Польшу и Литву с запада. Таким образом, задолго до разделов Польши в XVIII в. и начала новой эры в истории потомков евреев Руси в этом регионе уже существовало еврейское население с единообразной ашкеназской культурой, почти не сохранившей следов уникальной традиции их доашкеназских предков.

Нередко можно встретить крайние оценки доашкеназского населении древней Руси — от гиперкритического отрицания самого факта его существования (Weinryb 1962; Chekin 1990; Chekin 1994) до неоправданного преувеличения его численности и значения для формирования восточноевропейского еврейства (Pritsak 1988). Имеющиеся в нашем распоряжении источники не подтверждают этих радикальных выводов. Как я пытался показать в своей предыдущей работе, в то время как скудные свидетельства не позволяют оценить численность общины, они характеризуются высокой «репрезентативностью», касаясь почти всех аспектов еврейской жизни. Присутствие евреев в древней Руси отражено в сведениях о широком ареале их расселения, о различных сферах деятельности, характерных для евреев этой эпохи, в упоминаниях об общинной структуре, общинных институтах и их функциях, культурной деятельности и контактах с окружающим нееврейским окружением. Непрерывность сведений о еврейском присутствии на этой территории и отсутствие данных о массовых гонениях или экономическом упадке может указывать на непрерывность еврейского присутствия в регионе даже при смене суверенитетов в нем. Такова ситуация во всем регионе до монгольского завоевания, а в западных княжествах, присоединенных к Литве, и после него (Kulik 2007).

Евреи из Руси

В то же время, если сравнивать весь объем доступной информации о еврейском населении средневековой Руси с тем, что мы знаем о представителях этого населения за ее пределами, результаты разительно отличаются. Все евреи послехазарской Руси, чьи имена нам известны, — это люди, покинувшие страну на время или навсегда. Более того, все, что нам известно о еврейской культурной продукции и разговорном языке евреев Руси, по большей части основывается на сообщениях этих мигрантов. Хотя и возможно, что в случае с Русью мы имеем дело с молодой, динамично развивающейся общиной ашкеназских иммигрантов, поддерживающей тесные контакты со странами исхода, более предпочтительным видится техническое объяснение: местная традиция была прервана, и местные еврейские источники не сохранились (в отличие от более многочисленных славянских сведений о местных евреях). Если это верно и разрозненные свидетельства, сохраненные еврейскими эмигрантами и местными христианскими авторами, представляют собой только вершину айсберга, то у нас появляется еще один довод в пользу гипотезы о значительном еврейском присутствии в ранней Восточной Европе, еще до массовой ашкеназской миграции на восток. Следует отметить, что, в противоположность общепринятым представлениям об ашкеназском Drang nach Osten, в том, что касается раннего средневекового периода, до нас дошло больше сведений о евреях *из* Руси (включая эмиграцию в Ашкеназ), чем об ашкеназской иммиграции *на* Русь[4].

Причины таких миграций могли варьироваться. Среди ясно идентифицируемых целей — торговля, учеба и паломничество. В ряде случаев эти задачи, очевидно, могли совмещаться. Также вполне возможно, что в некоторых случаях мы имеем дело не с поездками, а с переселением — и, таким образом, с древнейшей «русско-еврейской» диаспорой. Сведения о таких перемещениях

---

[4] Общеизвестная теория о миграции в этот регион из Германии и Франции во время Крестовых походов не подтверждается источниками и к тому же не покрывает эпоху, предшествующую Крестовым походам. В нашем распоряжении есть только свидетельства о еврейской торговле между Русью и Ашкеназом, где речь идет о הולכי רוסיא «ходящих в Русь» или הולכי דרכי רוסיא «ходящих дорогами Руси», в числе прочих рузариев (*rusarii* — распространенное средневековое латинское название для европейских купцов, торговавших с Русью).

хотя и немногочисленны, но впечатляющи. Примечателен охват мест, куда добираются евреи из средневековой Руси. В X и XI вв. их след обнаруживается не только в Византии, но, возможно, в Египте и Палестине. Так, купцы из Руси были свидетелями конфликта между раббанитами и караимами, вероятнее всего, в Византии (MS Cambridge T-S 20.45; Mann 1931–1935 1: 48–51; cf. Starr 1939: 182–184; Ankori 1959: 328–334), а безымянный паломник «из общины Руси» посетил Салоники и продолжил путь в Святую землю, где уже побывал его родственник (MS Oxford, Bodl. 286226, fols. 70–74; Marmorstein 1921: 95; Mann 1920–1922 2: 192; cf. Starr 1939: 171–172). Яков бен Ханукка, податель знаменитого «Киевского письма», в попытке собрать средства для выкупа добрался, видимо, до египетского Фустата[5]. Только позже, в XII и XIII вв., мы сталкиваемся с евреями из Руси в Западной Европе. Сообщается, что некоторые ученые из знаменитых школ, процветавших в тот период в Шампани, Рейнской области и Регенсбурге, пришли туда из Руси — как, например, Моисей Киевский во Франции[6] и Исаак из Руси в Германии (о котором см. ниже). Вениамин Щедрый из Владимира, волынский купец, появился в Кельне в 1180 г. (Ephraim of Bonn, *Sefer ha-zekhira*, in Habermann 1956: 128–130; cf. Kupfer and Lewicki 1956: 271–273; Kulik 2004–2005 [2009]). В начале XIV в. Ашер бар Синай, студент из Руси, оказался в Толедо. Прослеживается и путь, который он проделал в ходе своего трагически прерванного путешествия, — через Мальорку и, возможно, Сицилию[7].

Неудивительно, что Англия XII в., с ее динамичной иммигрантской общиной, также оказывается в списке стран, посещаемых

---

[5] По крайней мере, письмо было оставлено там (MS Cambridge, T-S 12.122; Golb, Pritsak 1982: 3–95).

[6] R. Jacob ben Meir Tam, *Sefer ha-yashar*, no. 528 (ed. Schlesinger 1959). О переписке р. Моисея Киевского с главой академии в Багдаде р. Самуилом бен Али (Самуил ѓа-Леви бен аль-Дастур, ум. ок. 1194), см. R. Meir ben Baruch (Maharam) of Rothenburg, *Responsa*, no. 443 (Nathansohn 1860: 47; no. 494 ed. Bloch 1891: 64); Poznanski 1914: 53–56; ср. Urbach 1980: 68, 96, 225; Ta-Shma 1997: 292–293, n. 16. См. также о другом случае контактов между западноевропейскими учеными и халифатом через Русь, упомянутом р. Моисеем бен Хасдай Таку (Тахау): «…нам было сказано, что та ложная книга попала в Русь из Вавилона, а из Руси была привезена в Регенсбург» (MS Paris H711, f. 28; факсимильное издание см. Dan 1984).

[7] R. Asher ben Yehiel (Rosh), *Responsa* 51, 2b; R. Jacob ben Asher, *Arba‘a turim, Even ha-ezer* 118; cf. Neuman 1942–1944 2: 91–92; Ta-Shma 1997: 313–314.

евреями из Руси. Их присутствие в Англии зафиксировано в двух источниках XII и XIII вв., в которых фигурируют имена «Исаак из Руси» и «Исаак из Чернигова». Прежде чем представить новый материал, рассмотрим как можно полнее эти более знакомые источники.

Исаак из Руси

«Исаак из Руси» упомянут в числе трех евреев в двух записях казначейских свитков (финансовых отчетов королевского казначейства)[8]. Две записи сделаны в «27 [-ой год правления] Ген.[риха] II [= 1180–81]» и в «28[-ой год правления] Ген.[риха] II [= 1181–82] в «Svdhantescr'» (т. е. в «Sydhantescire», South Hampshire, Южном Гемпшире). Речь идет о фискальных годах, отсчитываемых от Михаэльмаса (дня Архангела Михаила, отмечаемого 29 сентября). Относительно первого года мы читаем:

> Ysaac Ruffus et Ysaac de Russie et Ysaac de Beuerl' Judei reddt. [irunt] comp.[otum] de .x. m. ut sint quieti de calumpnia quod dicebantur cambuisse. In thesauro lv. s. et .vij. d. et debent lxxvij. s. et ix. d. (Pipe Roll Society 1909: 134)
>
> Исаак Руфф[9], Исаак из Руси и Исаак из Беверли, иудеи, вернули по счету десять марок, дабы удовлетворить иск, ибо сказано о них, что выменяли [деньги]. [Внесено в качестве первой выплаты] в казну 55 шиллингов и 7 пенсов. И должны 77 шиллингов и 9 пенсов.

Остаток долга был уплачен в следующем году:

> Ysaac Ruffus et Ysaac de Russia et Ysaac de Beuerl' Judei redd [irunt]t. comp.[otum] de lxxvij. s. et ix. d. ut sint quieti de calumpnia quod dicebantur cambuisse. In thesauro liberaverunt. Et quieti sunt. (Pipe Roll Society 1910: 143)

---

[8] Частичный английский перевод одной из записей был опубликован в: Jacobs 1893: 73. Обе записи в русском переводе опубликованы Матузовой (Matuzova 1979: 49–50).

[9] «Рыжий», или, что менее вероятно, «из Рочестера», от *Roffensis*, латинского именования Рочестера. Отметим, что Анну Ярославну, жену французского короля Генриха I (1031–1060), известную как Анна Русса, иногда называли Анна Руфа (оба прилагательных могли означать «рыжая»), см. Nazarenko 1999: 353.

Исаак Руфф, Исаак из Руси и Исаак из Беверли, иудеи, вернули по счету 77 шиллингов и 9 пенсов, дабы удовлетворить иск, ибо сказано о них, что выменяли [деньги]. Внесли в казну и не должны более.

Так, в отличие от неудачливого Якова бен Ханукка с его «Киевским письмом», трем Исаакам, возможно, деловым партнерам, удалось успешно расплатиться.

Какие реалии отражены в этих лаконичных документах? Как заметил Вильям Ньюбургский в «Истории Англии» (4.1), написанной в 1189–1190 гг., это еще была «Англия, в которой их [евреев] отцы были счастливы и уважаемы при предыдущем короле [Генрихе II]», за несколько лет до резкого изменения их положения в 1189 г. при восшествии на престол Ричарда I, известного как Львиное Сердце (Howlett 1884–1889 1: 294).

Между 1156–1157 и 1279 гг. английский серебряный пенс («стерлинг») весил около 1,46 г (проба 0,925) (Spufford 1986a: 402). Шиллинг равнялся 12 пенсам, а английская марка соответствовала двум третям от веса фунта стерлингов (20 шиллингов) — таким образом, она соответствовала 13 шиллингам и 4 пенсам, или 160 пенсам (Spufford 1986b: xxi). Соответственно, общая сумма в 10 марок — это 133 шиллинга и 4 пенса — была выплачена в два платежа (55 шиллингов и 7 пенсов и 77 шиллингов и 9 пенсов). Первая выплата составляла 0,67 кг серебра, а выплата следующего года — оставшиеся 1,362 кг[10]. Это значительная сумма: к примеру, стоимость четверти (291 литр) пшеницы в 1180–1199 гг. составляла около 2,75 шиллинга (Postan 1987: 215), а с перечеканкой монет при Генрихе II в 1158–1160 гг. совокупный доход от монетного двора в Дареме сократился с десяти до трех марок (Allen 2007: 263).

Фраза *quod dicebantur cambuisse*, переведенная здесь «сказано о них, что выменяли», на самом деле, не вполне ясная. Джейкобс предполагает, что эти евреи «подверглись штрафу, поскольку о них сказано, что они выменивали или чеканили», потому что последнее евреям было запрещено (Jacobs 1893: 395). Однако латинское *cambuisse* (*cambvisse* от *cambuisse / cambvisse*, перфектный инфинитив от *cambiare*) не может означать «чеканить». Значение «менять» более вероятно, особенно в свете двух главных экономических

[10] Расчеты английской версии исправлены автором.

событий, имевших место в те годы: 1180 г. ознаменовал собой начало периода, когда в Англии стала расти инфляция (именно эта инфляция начнет процесс упадка английского еврейства, закончившегося изгнанием из Англии век спустя (Harvey 1973: особ. 24–25; Latimer 2001: 3–29; ср. Barratt 2007: 242–56)[11]. Еще большее значение для понимания контекста нашего документа имеет перечеканка, предпринятая Генрихом II в 1180–1182 гг., которая привела к росту курса английской серебряной валюты (Allen 2007; ср. Hillaby 2003: 26). Оба этих фактора сыграли роль в английской внутренней политике того периода. В целом, согласно Стейси, обмен денег, равно как и другие денежные операции, «являлся специфически английским промыслом — по крайней мере, по меркам XII в., — прибыльность которого обеспечивали приток серебра в Англию от торговли шерстью и экономическая политика короны, предпочитавшей извлекать прибыль из обложения менял, вместо того чтобы пытаться непосредственно контролировать обмен иностранного серебра на местную монету. Исключительное богатство англо-еврейской общины при Генрихе I было в известной степени результатом этих специфически английских условий» (Stacey 1995: 87). Централизация чеканки и обмена Генрихом II положило начало новым отношениям между казначейством и менялами. Обмен старых денег на новые также был крайне прибыльным. К примеру, Йоркширский казначейский свиток 1182–1183 гг. показывает, что комиссия менялы составляла 13 % от общей суммы обмена (Allen 2007: 269). Казначейские свитки и другие документы, датируемые 1180–1182 гг. — теми же, что и наши записи, — свидетельствуют о ряде случаев, отмеченных штрафными санкциями[12] или другими наказаниями за недозволенный обмен. Так, меняла-христианин Эдрик из Уорчестера был даже повешен за запрещенный обмен 48 шиллингов (Pipe Roll Society 1910: 81)[13]. Существуют многочисленные данные об обменных операциях в Винчестере, крупнейшем

[11] Об обмене денег как все более важной для евреев сфере экономической деятельности в то время, и особенно в Англии, см., например, Stacey 1995: 79, 83–87.

[12] Так, к примеру, еврейка из Оксфорда («Beleasez Judea de Oxineford») уплатила в казну 60 фунтов, при общей сумме штрафа в 100 фунтов, в те же 1180–1181 гг. (Pipe Roll Society 1909: 113).

[13] О других случаях см. Allen 2007: 269–270.

городе Южного Гемпшира, где были сделаны наши записи (Allen 2007: 270–272)[14].

Винчестер, с его монетными дворами и ярмарками, был важным торговым центром. Еврейское присутствие здесь зафиксировано с 1148 г. (Turner 1954–1955: 17–21; Roth and Hillaby 2007 21: 79). Винчестер появляется и в списке общин, в которых главы еврейских семей присоединились к национальной подписке в пользу выкупа из плена Ричарда Львиное Сердце. В 1194 г. представители 49 общин собрались в Нортгемптоне, чтобы подписаться под сбором непомерной суммы в 5000 марок, налагаемой на них как вклад в общую сумму выкупа. Среди сорока девяти городов, принявших участие в этом т. н. Northampton Donum, Винчестер был единственным городом из Южного Гемпшира и был представлен тридцатью шестью именами. Большее количество было только у пяти городов (Лондон, Линкольн, Норвич, Глостер и Нортгемптон)[15]. О том же самом периоде мы знаем, что еврейское население города не пострадало во время первой волны еврейских погромов, произошедшей с восшествием на престол Ричарда I в 1189 г., о чем неодобрительно пишет в своей хронике Ричард из Девайзеса: «…только в Винчестере, где люди расчетливы и осторожны и город всегда склоняется к умеренности, пощадили своих паразитов» (Howlett 1884–1889 3: 383). Неизвестно, пережил ли волнения наш Исаак из Южного Гемпшира. Свидетельство, представленное в следующем разделе, поможет пролить свет на этот вопрос.

Исаак Черниговский

Некий Исаак, и тоже из Руси, упоминается в сочинении р. Моисея бен Исаака (известного также как «бен ѓа-Нессия»)[16] из Англии. Р. Моисей написал грамматический трактат *Сефер ѓа-шоѓам*

[14] Об обложении евреев налогами гораздо больше известно после 1180 г., когда налогообложение, вероятно, заменило политику вымогания у них займов (см. Richardson 1960: 161; ср. Huscroft 2006: 46–48). Усиливающаяся тенденция подвергать штрафам наиболее богатых евреев зафиксирована с конца 1170-х гг. и в 1180-х гг. (см. Hillaby 2003: 29).

[15] См. этот список: Jacobs 1893: 382–83; cf. Hillaby 2003: 32–35.

[16] То есть сын или внук еврейской финансистки, известной как «кембриджская графиня [*comitissa*]» (см. Jacobs 1893: 39, 41, 44–45, 66, 252).

(«Книга оникса»)[17], где в алфавитном порядке разбираются глагольные корни. В главе, посвященной корням с начальной *йод*, в статье יבם мы читаем:

> יבם. חזק. בא אל אשת אחיך ויבם אתה. אמ'[ר] לי ה"ר יצח'[ק] מסרנגוב כי בל'[שון] תירס הוא רושיאה קו'[ראים] ליבום בעילה, ויבם אותה ובעול אתה.

> *Yabam*. Сильный [глагол]. «Иди к жене твоего брата и *yabem* ее» [Быт. 38:8]. Р. Исаак из Сернегова сказал мне, что в языке Тирас, что есть Русь, соитие называют *yibum*. [Так что], «*yabem* ее» означает «иметь с ней соитие»…

Этот р. Исаак известен в научной литературе как «Ице из Чернигова». Однако в таком виде его имя не появляется ни в одной из двух сохранившихся рукописей указанного сочинения. «Ице» — это, вероятно, ошибочное прочтение аббревиатуры 'יצח.Таким образом, персона «Ице из Чернигова», отмеченная даже в энциклопедических статьях (например: Broyde 1904; Drabkin 1904), — один из многих фантомов средневековой иудеославики.

Библейский Тирас (Фирас) из Быт. 10:2 отождествлялся с Русью также и в исторической компиляции X в. *Книга Йосиппон* (Kupfer, Lewicki 1956: 175). «Сернегов» — это, очевидно, Чернигов[18], тогда один из важнейших городов и княжеств древней Руси. Заметим, что какое-то время черниговские князья правили княжеством Тмутараканским, расположенным на побережье Керченского пролива, на берегах которого, по всей видимости, проживало значительное еврейское население (Harkavi 1881; ср. Khvol'son 1882)[19].

Глосса, представленная р. Исааком, — это древнейшее свидетельство о славянской обсценной лексике. Этот глагол принадлежит к группе табуированных слов, прочно связываемых в средневековый период как с языческими практиками и колдовством, так

[17] Евр. שהם — анаграмма его имени משה.

[18] О фонологических условиях такого искажения при транслитерации см. ниже.

[19] О евреях в этом регионе упоминает Феофан в *Хронографии*, в записи от 678/679 года (6170): «Фанагория и живущие здесь евреи» (de Boor 1883–1885 1: 357) и Ибн аль-Факих в «Китаб аль-Булдан», называющий один из городов «еврейским Самкершем» (ed. de Goeje 1885: 271); ср. סמקרץ в письме царя Иосифа из «Еврейско-хазарской переписки» с סמקריי/סמקריו в тексте Шехтера. Ср. также недавний обзор (Shepard 2006).

и с нехристианской принадлежностью. Использование этих слов считалось неприемлемым для христианина, о чем появляется комментарий уже в трудах знаменитого церковного автора Кирилла Туровского (1130–1182) (Uspenskij 1994: 60). Матерную брань иногда называли «жидовской» — это слово использовалось, вероятно, как синоним слову «языческий», при этом ее все же никогда не называли «эллинской», несравнимо более частым синонимом для «языческий» в церковнославянской литературе, в соответствии с употреблением в Новом Завете (Uspenskij 1994: 61).

Все, что есть в нашем распоряжении для датировки жизни автора *Сефер ѓа-шоѓам* или его трудов, — это сведения о том, что он был учеником р. Моисея бен Йом-Тов ѓа-Накдан из Лондона, умершего ок. 1268 г. На этом основании Рот утверждает, что «мы можем решительно отвергнуть гипотезу Джозефа Джейкобса, что этот Исаак идентичен Исааку из Руси [?], фигурирующему в некоторых английских записях двенадцатого века», т. е. нашему Исааку из Южного Гемпшира (Roth 1947: 11; Roth 1964: 93 n. 4). На самом деле, тот, чей учитель скончался в 1268 г., мог быть знаком с человеком, находившимся в зрелом возрасте в 1180 г. Однако, чтобы повстречать р. Моисея бен ѓа-Нессия в зрелом возрасте, Исаак из Южного Гемпшира должен был намного пережить XII в. (подробнее об этом см. ниже).

Другие Исааки?[20]

Во время долгого и сравнительно благополучного правления Генриха II у многих евреев появился стимул приезжать или поселяться в Англии, где они занимали выгодное положение (Roth 1964: 10). Наши Ysaac de Russie и Исаак Черниговский могли быть среди таких мигрантов, хотя они и необязательно должны были попасть сюда непосредственно из Руси. Например, некий «Исаак из Руси» в тот же период объявляется в Германии. Один из мифологизированных иудео-славянской историографией источников (часто упоминаемый, но никогда не цитируемый) — т. н. «анонимный комментарий на Пятикнижие» XIII в., — содержит упоминание об «Исааке из Руси» (Zunz 1845: 80; Berlin 1921: 150–151; Ta-Shma

[20] Благодарю Пинхаса Рота, который помог мне с библиографическим поиском в этом разделе.

1997: 309–310)[21]. Данный комментарий на Пятикнижие и Гафтарот[22], вызвал острую полемику благодаря своему смелому критическому подходу к библейскому тексту и по этой причине был впервые опубликован только в 1975 г. Он был идентифицирован как собрание высказываний р. Иуды ѓе-Хасида (ок. 1150–1217), одного из главных вдохновителей движения Хасидей Ашкеназ[23]. Комментарии от имени р. Иуды представлены Моисеем Зальтманом, его единственным сыном (Lange 1975). Этот труд цитирует «р. Исаака из Руси» тридцать один раз. В большинстве случаев это комментарии, переданные Моисею Зальтману р. Исааком от имени р. Иуды. Отсюда Та-Шма приходит к вполне убедительному выводу, что р. Исаак принадлежал к старшим участникам круга р. Иуды в Регенсбурге (Ta-Shma 1997: 309–310).

Купфер отметил, что комментарий на Исх. 18:3, приведенный в этом труде, появляется также, хотя и в пересказе, в собрании комментариев *Пеанеах раза*, составленном р. Исааком бен Иуда ѓа-Леви не ранее, чем в 1300 г. (Kupfer 1973: 162 n. 14)[24]. Древнейшие рукописи этого текста, Оксфордская 2344 и Мюнхенская 50, приписывают этот комментарий «р. Иуде ѓе-Хасиду от имени р. Исаака из Руси», а в других рукописях значится «р. Иуда ѓе-Хасид от имени Рабену из Морэ [Moret; מוראט]». Та-Шма предположил, что такое расхождение дает основания считать, что р. Исаак из Руси и р. Исаак из Морэ-сюр-Луан — одно и то же лицо[25].

Еще один «Исаак из Руси» упоминается в *Сефер минѓаг тов* (Ta-Shma 1997: 309–310). Это анонимный труд без заглавия (начало рукописи испорчено), названный его издателем «Книга доброго обычая», потому что все его разделы начинаются словами: «Это добрый обычай [делать то-то и то-то…]». Рукопись его

[21] В той же работе (Ta-Shma 1997: 309–310) упоминаются еще два восточноевропейца: р. Мордехай и р. Исаак из Польши; о возможной идентификации этих ученых см. там же.

[22] Отрывки из Пророков, читаемые как часть субботней службы и в других специальных случаях, в добавление к чтениям из Пятикнижия.

[23] Еврейское пиетистско-мистическое движение в средневековой Германии в XII–XIII вв.

[24] О *Па'неах раза* см. Rochwarger 2000.

[25] Он также отождествляет «р. Исаака из Руси» с Исааком из Польши (Ta-Shma 1997: 309–310, Gross 1897: 338–339). О р. Исааке из Морэ см. Kanarfogel 2006: 106 n. 86.

была обнаружена в Венгрии[26], но включает итальянские глоссы и содержит ссылки на итальянские реалии и на города, расположенные на морском побережье (см. там раздел № 22; Weisz 1929: 224–225; на венгерском, Weisz 1911). Помимо р. Исаака из Руси, в рукописи упоминаются еще несколько еврейских ученых из Германии и Франции (см. их список в Weisz 1929: 219–220). Автор утверждает, что встретил р. Моисея бен Меира в году «33», т. е. 5033 (1273), что позволяет датировать сочинение. Ниже приводится один из «добрых обычаев», доводы в пользу которого были раскрыты автору р. Исааком из Руси:

> ומנהג טוב וכשר לכל איש אשר רוח שמוים [*sic*] בו, לקום ולנענע עצמו קצת, בשעה שהוא מוציא מפיו ומזכיר את השם הנכבד והנורא הוא השם של ד' אותיות, ולהזכירו בטהרה וקדושה ובכוון, ולא יזכירינו דרך עראי ובהסח הדעת, כי להבדיל אלף אלפי אלפים וריבי רבאות כשאדם מזכיר מלך בשר ודם אדם בשמו ובפניו, אם יש לו כובע בראשו מסירו, גם מזכירו בדעת ובתבונה שלא יטעה בשמו ובשבחו. וטעם אחר שמעתי מר' יצחק בר' יחזקאל מרוסייא שאמ'[ר] בשם בעל ספר יצירה, ובתוך חדרי לבי קבעתי ולי גליתי, ולאבריי לא הודעתי.
>
> Добрый и подобающий обычай для всякого мужа, на котором пребывает дух [Божий][27], — вставать и слегка покачиваться, когда он произносит внушающее трепет и благоговение четырехбуквенное Имя. Произносить его надлежит в чистоте, святости и сосредоточенности, не мимоходом и не отвлекаясь. Ибо, при всех тысячах тысяч и мириадах мириадов различий между этими примерами, даже когда мы поминаем имя смертного царя из плоти и крови в его присутствии, то обнажаем голову и говорим вдумчиво и осмысленно, дабы не ошибиться в царском имени и титулах. Другое объяснение [обычая покачиваться] я слыхал от р. Исаака бен Иезекииля из Руси, который высказал его от имени автора *Книги Творения*. И я поместил [его разъяснение] в самой глубине своего сердца. Я открыл его себе, но собственным моим членам не поведал.

Можно ли р. Исаака бен Иезекииля из *Сефер минѓаг тов* отождествлять с р. Исааком, принадлежащим кругу Хасидей Ашкеназ? Чисто хронологически это возможно: итальянский текст составлен,

[26] MS A89 из коллекции Давида Кауфмана в библиотеке Венгерской академии наук в Будапеште.

[27] Ср. Быт 41:38.

по-видимому, вскоре после 1273 г., и очевидно, что германский р. Исаак пережил р. Иуду ѓе-Хасида, умершего в 1217 г. Отмечалось, что *Книга доброго обычая* была написана под явным влиянием Хасидей Ашкеназ (Soloveitchik 2002: 471; ср. Zimmer 1996: 74 n. 10, 181 n. 39). Кроме того, Исаак бен Иезекииль открывает автору *Сефер минѓаг тов* вещи, которые тот не может сообщить даже «собственным членам». Рискнем предположить, почему автор счел эзотерическое учение р. Исаака неподходящим для органов своего тела. Более откровенные эротические объяснения раскачивания во время молитвы были даны впоследствии восточноевропейскими хасидскими учителями — как, например, в анонимной *Цаваат ѓа-Рибаш* («Завещание Бешта»)[28]:

> Молитва есть форма соития с Шехиной (Божественным присутствием). Как двигается тело в начале соития, так же необходимо движение тела и в начале молитвы, но потом можно стоять спокойно, без движения, когда достигнуто великое единство с Шехиной. Сила этого движения вызывает огромное возбуждение, ибо заставляет человека подумать: «Почему я двигаюсь?» [И он отвечает себе]: «Потому что Шехина в самом деле стоит передо мной». И от этой огромной силы он начинает ощущать огромную страсть (Завещание Бешта, 68).

Эти идеи были очень развиты и распространены в восточноевропейском хасидизме, и резонно предположить, что они могли иметь более ранние источники (Biale 1995: 62; Altshuler 2002: 297–299; см. подробно в Kulik 2021). Приписывая упомянутое им учение *Сефер-Йецира* (Книге Творения), р. Исаак мог вполне подразумевать стт. 1.12–13, где речь идет о запечатывании мироздания посредством букв Божественного Имени. Эти стихи связывались ранними мистиками с раскачиванием тела или *лулава*[29] в момент произнесения Божественного Имени[30]. Примечательно,

[28] Израиль Баал Шем Тов (1698–1760), основатель восточноевропейского хасидизма.

[29] Пальмовая ветвь, используемая во время молитв на праздник Кущ.

[30] См., например, *Сефер ѓа-Эшколь* р. Авраама бен Исаака из Нарбонны (Альбек и Альбек 1984, 1:14) или *Берит Менуха* 16 б-25а (Амстердам, 1648). Другие источники: см. Tsimmer 1994. Я благодарен Михаилу Шнейдеру ז״ל за эти ссылки.

что инновации, приписываемые здесь «Исааку из Руси», и те, что приписывались «Исааку из Чернигова» в *Сефер ѓа-шоѓам*, содержат эротические отсылки.

Возникает вопрос: могли ли все эти четыре Исаака из Руси быть одним и тем же лицом? Сам по себе географический разброс свидетельств, включающий Англию, Германию и, возможно, Францию и Италию, не противоречит такому отождествлению — особенно когда речь идет о еврее, поселившемся в Англии, с ее сравнительно молодой общиной иммигрантов в основном из Франции, но также из Германии и иных мест. Документально засвидетельствованы случаи, когда один человек имел отношение ко всем трем странам. Так, например, Эльханан бен Якар из Лондона был связан с Хасидей Ашкеназ и учился во Франции (Roth 1949: 62).

Теоретически Исаак мог попасть в Англию непосредственно из Германии — как, например, один из тех евреев, против эмиграции которых в Англию протестовал император Фридрих Барбаросса в 1168 г. за тринадцать лет до нашей записи в казначейских свитках (Stubbs 1879–1880 1: 205; Roth 1964: 12). Однако к данной волне миграции не мог относиться ученик р. Иуды ѓе-Хасида, ведь самому р. Иуде в тот год исполнилось всего восемнадцать лет. Но если этот «германский» Исаак идентичен французскому ученому Исааку из Морэ, как предполагает Та-Шма, то причины его эмиграции становятся более понятными. Его отъезд из Франции может быть естественным результатом трагических событий, вызванных кровавым наветом в Блуа в 1171 г. и последующими обвинениями против евреев в других частях Франции[31]. Подобным же образом ученый р. Йом-Тов из Жуаньи перебрался из Труа в Йорк в 1180 г. (Roth 1949: 21–22). В те же годы не было недостатка и в других антиеврейских мерах в Центральной Франции: от тюремного заключения еврейских нотаблей в Париже в 1180 г. до массового изгнания евреев из королевских земель Филиппом II Августом (1180–1223) в 1182 г. (Chazan 1973: 64–70, 74–75; Chazan 2006: 137–141). Морэ, что недалеко от Парижа, был частью королевских владений, и там также действовал эдикт об изгнании.

Само по себе французское написание *Russie* в первой записи казначейских свитков, наряду с латинским *Russia* во второй записи,

[31] Это самое раннее обвинение в ритуальном убийстве во Франции; за ним последовало сожжение тридцати трех членов еврейской общины.

не слишком способствует выбору между Германией и Францией, поскольку в течение всего этого периода в Англии широко был распространен норманнский французский в качестве разговорного языка. Он повлиял на среднеанглийский, и, вероятно, на нем говорило и большинство евреев. Особенно наглядно это проявляется во французских именах, обычных для английских евреев (см. Roth 1964: 93–95; Mundill 1998: 28). Та же французская форма (хоть и с одним *s*) встречается, к примеру, в среднеанглийской поэме *Бруте* Лайамона (ок. 1205 г.): *king of Rusie ræhzest alre cnihten* «король Руси, суровейший из всех рыцарей» (изд. Madden 1847 2: 132, verses 13322–23).

Хронологически идентифицировать разных Исааков друг с другом — несколько более сложная задача, но опять же не выходящая за пределы возможного: этот «составной» Исаак должен быть уже взрослым человеком к 1180 г.; он пережил р. Иуду ѓе-Хасида, умершего в 1217 г., и завел знакомство с двумя людьми: р. Моисеем бен ѓа-Нессия, чей учитель умер в 1268 г., и автором *Сефер минѓаг тов*, составившим свой труд после 1273 г. Человек, живший насыщенной жизнью приблизительно между 1160 и 1240 гг., теоретически мог поспеть на все эти оказии, но гораздо вероятнее, что мы имеем дело, по крайней мере, с двумя разными людьми: (а) с германским р. Исааком, взрослым человеком к 1217 г., общавшимся с Моисеем Зальтманом после этой даты (и после смерти отца последнего), а также сведшим знакомство с автором *Сефер Минѓаг Тов* до 1273 г. и (б) с английским р. Исааком, уплатившим налоги или штрафы в 1180 г. и прожившим достаточно долго, чтобы иметь возможность общаться с р. Моисеем бен ѓа-Нессия. Нам известно, что учитель последнего, р. Моисей бен Йом-Тов ѓа-Накдан, умер в 1268 г. Если в 1268 г. он скончался, достигнув солидных лет, а его ученик был моложе лет на двадцать, то р. Моисей бен ѓа-Нессия мог родиться уже в 1220 г., если не ранее.

Где бы он ни останавливался по пути в Англию, мы видим, что нашего Исаака (или Исааков) продолжали именовать: «из Руси» или «из Чернигова». Мог ли он прибыть непосредственно из Руси? Балтийский торговый путь из Руси к Северному морю хорошо документирован. Так, например, в 1188 г. Фридрих Барбаросса издал указ относительно ранее существовавшей практики свободного торгового доступа русичам (*Rutheni*) и другим народам в Любек, “Diploma Friderici I imperatoris civitati Lubicensi”

(von Bunge 1853 1: 10, no. 7)[32]. Нам даже известны прямые взаимосвязи непосредственно между Англией и Русью, так что Исаак вряд ли был «первым русским на английской земле», как предположил Джейкобс (Jacobs 1893: 73). Археологические находки в Новгороде включают английские монеты и ткани, начиная с конца X в. (см. ссылки Matuzova 1979: 47). Сохранились полулегендарные сведения о визите английских принцев к киевскому двору князя Ярослава в 1070 г., а также надежно документированные сведения о браке между будущим киевским князем (и знаменитым автором «Поучения») Владимиром Мономахом и Гитой Уэссекской, дочерью Гарольда, последнего саксонского короля (также в начале 1070-х гг.) (Nazarenko 1999: 340–342). Уильям Фиц-Стефан начинает житие Томаса Беккета Кентерберийского, созданное в 1173–1174 гг., с описания Лондона, где среди купцов «всех народов, что под небесами», есть *russi* (или *rusci*, как в некоторых рукописях), торгующие мехами, в том числе *sabelina* «соболями» (Robertson 1877: 7). Именно этот мех, экспортируемый исключительно из Руси, был запрещен, вместе с другими предметами роскоши, Генрихом II в 1188 г. (Stubbs 1868–1871 2: 336–337). В такие контакты могли внести свой вклад и ирландцы. Из жития св. Мариана Скота, составленного в 1180-х гг., мы знаем об ирландском монахе, совершившем путешествие в Киев между 1089 и 1110 гг. “Vita sancti Mariani Scoti” (Gamansius 1864 2: 369). Других ирландских монахов могли принимать в монастыре св. Марии в «*Ruscia*» незадолго до взятия Киева монголами в 1240 г. (Luard 1872–1883 6: 382)[33].

Таким образом, английский Исаак из Руси — один человек или несколько, носящих то же довольно распространенное имя, — мог попасть в Англию через Германию или Францию, следуя хорошо засвидетельствованными миграционными маршрутами, но в то же время нельзя полностью исключить и возможность его (или их) появления непосредственно из Руси.

---

[32] Тот факт, что Фридрих обратился к уже имевшей место практике, подтверждается Гельмольдом из Босау, в его «Славянской хронике», составленной в 1150–1160-х гг. (Schmeidler 1937 1: 169; Nazarenko 1999: 386). Однако участие евреев в такой торговле не засвидетельствовано; мы обнаруживаем еврейских купцов, посетивших Новгород, не ранее чем в 1445 г. (*ПСРЛ* 1841–1885 3: 240; 4: 124; 17: 187).

[33] Это мог быть доминиканский мужской монастырь в Киеве, известный и по другим источникам (Nazarenko 1999: 382–383).

Кириллическо-еврейский абецедарий в Англии

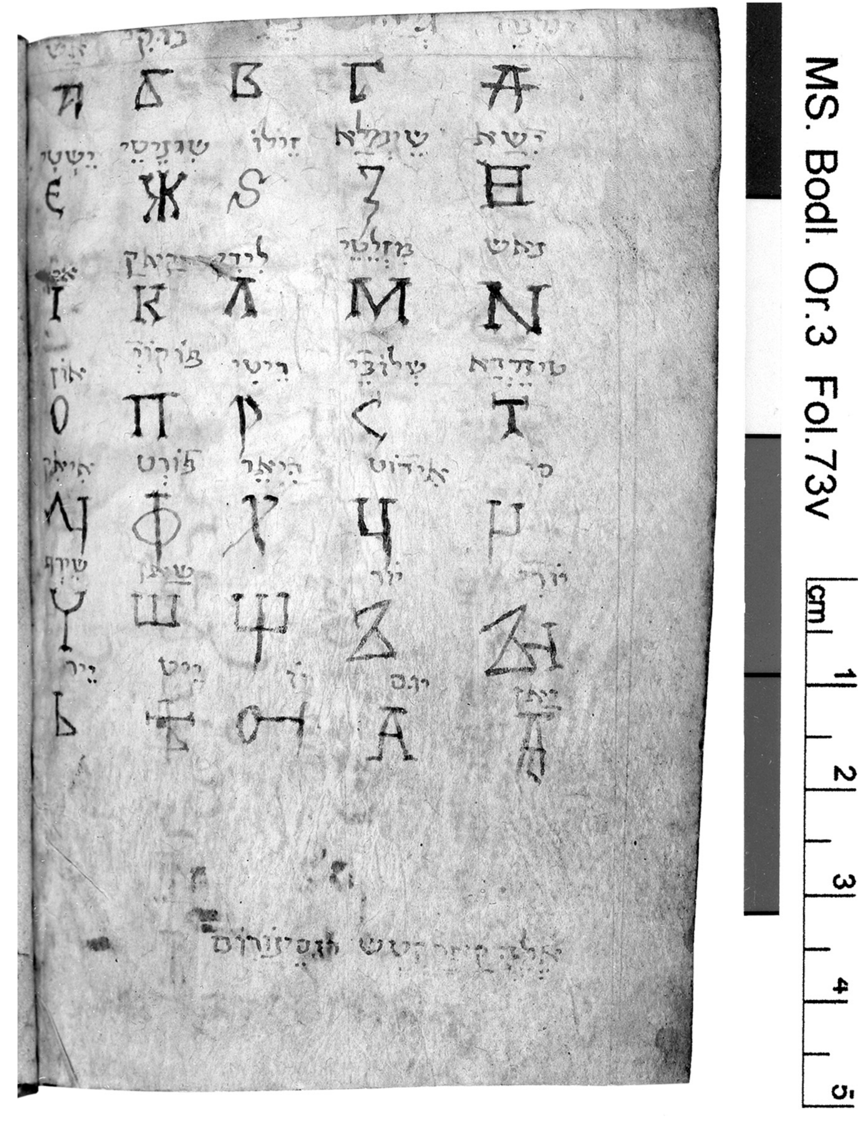
Сколько бы ни было евреев из Руси в Англии и какими бы окольными или прямыми путями они туда ни добирались, один из них мог принять участие в создании текста, имеющего важное значение для различных областей знаний.

В Восточной коллекции Бодлианской библиотеки в Оксфорде есть небольшая еврейская псалтырь из собрания Мэтью Паркера (1504–1579), архиепископа Кентерберийского и одного из основателей англиканской церкви (MS Oxford, Bodl. Or. 3 107). Палеографически псалтирь датируется XIII или началом XIV в. и принадлежала христианину или была скопирована таковым. На это указывают латинские добавления в конце некоторых страниц (заголовки псалмов 74–108 согласно Вульгате), латинский амулет, вероятно сделанный той же рукой, надпись на кресте на арамейском, еврейском и латыни (еврейскими буквами), а также запись на французском, касающаяся церковных налогов, собранных в Провинции Кентербери в 1292 г. (fol. 69v). Шрифт имеет сходство с другими еврейскими текстами, скопированными христианами в Средние века и отличающимися как от шрифта, которым пользовались евреи того же периода, так и от более позднего христианского шрифта[34]. Помимо прочего, рукопись включает несколько абецедариев (алфавитов): еврейский и греческий алфавиты с акрофонией (названиями букв) и примечаниями на латыни (75r и 74v). Палеографическое заключение Олшовы-Шлангер гласит, что «эти алфавиты, вероятно, работа английских христиан XIII в. Еврейский и греческий алфавиты с примечаниями написаны одним и тем же латинским письмом, легко идентифицируемым как английское письмо XIII в.»[35]. За ними следуют арабский и кириллический алфавиты с названиями букв, записанными над кириллическими буквами вокализованным еврейским письмом (72v–73v). В одном из латинских примечаний к арабскому алфавиту есть английская глосса (*c[um] lam scribitur*

[34] См. описания рукописи (Craster 1920–1922; Olszowy-Schlanger 2003: 36–37). Копия в Институте микрофильмированных еврейских рукописей в Иерусалиме практически нечитаема.

[35] «Ces alphabets sont très probablement l'oeuvre de chrétiens anglais du XIIIe siècle. Les alphabets hèbreu et grec avec leurs notes sont dus à la même main latine, facilement identifiable comme une main anglaise du XIIIe siècle» (Olszowy-Schlanger 2003: 36).

lucere in anglico schine — «с *lam* пишется “lucere”, по-английски “schine”») и смешанное еврейско-латинское примечание к кириллическому алфавиту.



Илл. 1. *Abecedarium Hebraicum* (Oxford, Bodl. Or. 3 107. Fol. 73v)

Абецедарий		Реконструированное произношение еврейских транслитераций	Названия букв: церковнославянское / восточнославянское
А	אַש	*as*	*az[ъ]*
Б	בוּקִי	*buki*	*buky*
В	[בֵּ]ידֵי	*ve[de]*	*vědě*
Г	[גְ?]לַגול	*g[lagol?]*	*glagoli*
Д	ד[בְרו]	*[do]bro*	*dobro*
Є	יֵשְׁטִי	*jesti*	*jestъ / jestь*
Ж	שִׁיבֵיטֵי	*šivete* or *sivete*	*živěte*
Ѕ	זֵילוֹ	*zelo*	*zělo*
Ꙁ	שֵׁימְלַא	*semla*	*zěmlja*
Н	יִשַׁא	*iša* or *isa*	*iže*
І	אִי	*i*	*i*
К	קאק	*kak*	*kako / kakъ*
Л	לִידִי	*lidi*	*ludьje / ljudi*
М	מִיזְלֵטֵי	*mizlete*	*myslite*
И	נאש	*naš*	*naš[ь]*
О	אוֹן	*on*	*on[ъ]*
П	פוֹקוֹיְ	*pokoj*	*pokoj*
Р	רֵיסִי	*resi*	*rьci*
С	שְׁלוֹבֵי	*slove*	*slovo*
Т	טִיוֵרְדַא	*tiverda*	*tvьrdo / tverdo*
У	אִיאִק	*i'ik*	*ik[ъ]*
Ф	פֿוֹרְט	*fort*	*frьtъ / fert*
Х	הִיאֵר	*hier*	*xěr[ъ]*
Ч [sic]	אִידוֹט	*idot*	*ot[ъ]*
Ц [sic]	סִי	*si*	*ci*
Ч	שֵׁירְף	*šerf* or *serf*	*črьvь / červь*
Ш	שַׁא	*ša* or *sa*	*ša*
Щ	–	–	*šta*
Ъ	יוֹר	*jor*	*jer[ъ], jor[ъ]*
ЪІ	יוֹרִי	*jori*	*jery, jory*
Ь	יֵיר	*jer*	*jerь*
Ѣ	יֵיט	*jet*	*jatь, ětь*
Ю	יוֹ	*jo*	*ju*
А [sic]	יוּס	*jus*	*jus[ъ]*
Ѧ	יַאז	*jaz*	*jaz[ъ]*

Датировка и происхождение. Алфавит состоит из тридцати пяти букв, буквально «от аза до яза», и не включает (что типично для ранних абецедариев) греко-кириллических букв, используемых только в качестве чисел или в греческих именах, и диграфов, за исключением необходимых *ы* и *ю* (последняя произносится как йотированное *о* — *jо*). Верхушек трех букв, от *в* до *д*, не видно. Кириллическая палеография не противоречит датировке еврейского шрифта: это устав, лишенный каких-либо поздних черт. Среди специфических признаков именно этого текста — инвертированные *цы* и *ю*, наличие строго горизонтальной черты в *иже*, треугольная форма *слова*. Если в инвертированной *ю* нет ничего необычного, то зеркальное обращение *цы* широко встречается в новгородских берестяных грамотах, где его часто связывают с северо-западным цоканьем (когда *с* и *č* не различаются; см. Worth 1985), нашему тексту неприсущим. Необычное начертание кириллицы могло бы создать впечатление, что переписчик не был знаком с шрифтом и просто копировал с образца. Однако большинство нестандартных начертаний в нашем тексте обнаруживают точные соответствия в новгородских материалах с XII до начала XIII в. Сравните, например, эти знаки с данными палеографических таблиц новгородских грамот[36].

Можно ли датировать кириллический алфавит тем же временем, что и остальной текст псалтири Паркера, или же это позднейшее добавление? Был ли он составлен христианским гебраистом или евреем? Олшовы-Шлангер отмечает: «Ничто не указывает на то, что кириллический алфавит, скопированный на оборотной стороне арабского алфавита, не относится к тому же времени, что и остальные три»[37].

Сомнения Крастера, утверждающего, что кириллический алфавит был «поздним добавлением», но не представляющего при этом никаких аргументов (Craster 1920–22: 68), основаны, видимо, на его неосведомленности о документированных англо-киевских

[36] См. палеографические таблицы в Janin, Zaliznyak 2000: 152–217. Благодарю Сергея Темчина, обратившего мое внимание на эти соответствия.

[37] “Cependant rien n’indique que l’alphabet cyrillique, copié au verso de l’alphabet arabe, ne soit pas contemporain des trois autres alphabets” (Olszowy-Schlanger 2003: 37).

отношениях[38], а возможно, и на неготовности автора учитывать возможность сочетания еврейской и славянской грамотности или еврейского посредничества в англо-славянских культурных контактах в средневековой Англии. То же относится и к Роту: хотя он и полагает, что текст был записан «сравнительно ранним почерком», но добавляет: «Непостижимо, зачем христианскому гебраисту могло понадобиться выполнять эту виртуозную работу. Если же оказалось бы, что это дело рук еврея (что невозможно себе представить), то это *открыло бы новые перспективы в наших представлениях о диапазоне средневековых интеллектуальных запросов*» (Roth 1952: 59; курсив мой. — *А. К.*).

Раннее происхождение документа или еврейское участие в его создании и нам показались бы «вряд ли возможными», если бы мы не ознакомились с приведенными выше сведениями (1) о связях между Англией и Киевской Русью с XI в.; (2) о присутствии евреев из Руси, засвидетельствованном в Англии, по крайней мере, дважды в конце XII в. — начале XIII в.; (3) о знании славянских языков (и даже интересе к славянскому языкознанию), продемонстрированном одним из этих евреев; (4) не менее существенны такие явления, как использование славянского языка, обнаруживаемое в других еврейских документах, а также еврейско-славянские переводы, которые могут указывать на кириллическую грамотность евреев Киевской Руси (подробнее об этом см. ниже).

Знание еврейского языка действительно отмечено среди христианских интеллектуалов средневековой Англии, где гебраизм был в эту эпоху в моде (Loewe 1953; Loewe 1957; Clanchy 1993: 201–202, 222; Olszowy-Schlanger 2001). Однако данный алфавит, как и арабский, должен был быть создан (или скопирован с существующего текста) человеком, который владел еврейским лучше, чем латынью. Это очевидно из названия, подписанного под алфавитом той же рукой: надпись, представляющая собой смесь еврейского и искаженной латыни, записанной еврейскими буквами. Запись אלה קארקטס רוסינורום *’ele charactes rusenorom* — «это русские буквы [букв. “эти — буквы русичей”]» вряд ли могла принадлежать

[38] См. также “Il est vrai que les contacts entre chrétiens d’Angleterre et de Russie <...> sont mal documentés, ou même complètement inconnus” (Olszowy-Schlanger 2003: 37).

образованному христианину[39]. Слово «эти» записано на еврейском (אלה), в то время как остальная часть предложения, «буквы русичей» — записанное с ошибками латинское *characteres Rusenorum*. Восточнославянское происхождение автора текста также подтверждается лингвистическими данными, почерпнутыми из самого абецедария (см. ниже).

Такая работа могла бы быть и плодом сотрудничества между славяноговорящим евреем и христианским гебраистом. Так, Ольшовы-Шлангер, сопоставляя алфавит со свидетельством о присутствии евреев в Англии, предположила: «Тот факт, что в нашей рукописи разъяснительная фраза записана еврейскими буквами, может указывать на то, что у христианина, скопировавшего их в целях изучения русского языка, был учитель-еврей»[40]. Такое предположение не будет чем-то беспрецедентным: в еврейских рукописях английских христиан XIII в. можно обнаружить прямые упоминания о еврейских консультантах христиан-гебраистов — их называют *Hebraeus, Judaeus* или даже *rabi* (обычно как часть фразы *rabi dicit* или *rabi dixit*) (Loewe 1957: 222–223)[41].

Требует рассмотрения и другой вопрос: в чем могла состоять задача такого обучения? После 1240 г. вряд ли оно могло иметь практический смысл. Как было отмечено выше, все доступные нам данные о политических и хозяйственных контактах между Англией и Русью относятся исключительно к домонгольскому периоду. Если это не случай чисто интеллектуального любопытства или коллекционирования экзотических алфавитов, то создание текста могло бы быть вызвано богословским интересом. Это было бы вероятно, если бы английский ученый был знаком с восточнохристианской

---

[39] Ср. с намного более поздними примерами транслитерации латыни еврейскими буквами в совсем ином контексте (см. Sarfatti 2001; Sarfatti 1996).

[40] “Le fait que dans notre manuscrit les mots qui servent d’exemples soient écrits en caractères hébraïques indique peut-être que le chrétien qui les copiait afin d’apprendre le russe avait un professeur juif” (Olszowy-Schlanger 2003: 37).

[41] Текст мог бы быть создан и крещеным евреем. Обращение евреев стало массовым явлением после 1232 г., когда Генрих III стал поощрять переход в христианство и основал специальную институцию, Domus Conversorum, для новообращенных евреев. Роберт Стэйси оценивает число обратившихся в христианство английских евреев в период 1240–1250 гг. в 5–10 % от всего еврейского населения Англии (см. Stacey 1992).

традицией, которая считает кириллический алфавит системой письма, данной в откровении. В житии св. Кирилла мы читаем, что, когда он молился, *вскоре же ся ему Богъ яви... и тъгда сложи писмена* [«составил буквы»] *и нача беседу писати евангельскую* (*Vita Constantini* 14.4). Также и император Михаил III сообщает в письме князю Ростиславу Моравскому: *Бог... явле букъви въ вашь языкъ* (там же, 14, 16). В нашем тексте фраза *characteres Rusenorum*, соответствующая широко дебатируемым анахроничным *роусьски писмена* в той же *Vita* 8.15 (Birnbaum 1999), могла бы свидетельствовать о знакомстве с этой традицией. Проблема статуса славянского письма (хотя и глаголицы) была актуальной и для западной церкви того периода. Папа Иннокентий IV дважды, в 1248 и 1252 гг., санкционировал использование глаголицы (чье изобретение приписывается св. Иерониму) в литургии (Jelic 1906: 9–10).

Предположение о еврейском участии, в какой бы то ни было форме, может помочь определить *terminus ante quem* создания документа: он должен был быть создан до окончательного изгнания евреев из Англии в 1290 г. Это согласовывалось бы с французским примечанием 1292 г., добавленным к fol. 69v. Если алфавит был предназначен для изучения кириллицы в практических целях, то, как было отмечено выше, датировать его нужно не позднее 1240 г.

Более ранняя датировка получает дополнительное подтверждение, если мы сравним наш текст с другими славянскими ксенографическими абецедариями. Наш текст представляет собой уникальный кириллическо-еврейский абецедарий (далее — AHeb) и принадлежит к очень небольшой группе средневековых славянских (кириллических и глаголических) абецедариев, в которых названия букв транслитерированы неславянским (обычно латинским и греческим) письмом[42]. Только два таких акрофонических (с названиями букв) алфавита известны ранее конца XIII в.: Парижский глаголическо-латинский алфавит, известный под названием Abecedarium Bulgaricum (далее — ABulg), датируемый

[42] Из самых последних обзоров см.: Velčeva 1985: 20–26, 37–38; Marti 1991; Marti 1999. О названиях букв см.: Ivanova 1969; Cubberley 1988. О других русских абецедариях (XVII и XVIII вв.) в британских коллекциях см.: DuFeu, Simmons 1970.

XI — началом XII в. (Paris BN 2340; копию текста см.: Kopitar 1836), и греческий абецедарий из «Бандуриевой легенды» (далее — ABand), созданный, возможно, в XIII в., но сохранившийся только в копиях XV в. (Paris BN 3025, f. 20–24; Codex Patmos 634, f. 71–75; см. Regel 1891, xix–xxxii, 44–51). Это означает, что наш текст — самый ранний кириллический ксенографический абецедарий и второй древнейший славянский ксенографический акрофонический абецедарий из всех существующих. Еще одним аргументом в поддержку ранней датировки является поразительное сходство нашего текста с ABulg в том, как нарушаются местоположение и названия букв — особенность, которая отсутствует в такой комбинации в поздних алфавитах.

Илл. 2. *Abecedarium Bulgaricum*
(Paris, BN. Cod. 2340)

Все три ранних ксенографических алфавита содержат *as* (*as* в ABulg; ας в ABand) с оглушенной конечной *z*. Во всех присутствует *ik* (ү) вместо *uk* (оү): *hic* для Ⱆ в ABulg; ηκ в ABand; *i'ik* для ү в нашем тексте (см. ниже). Если в ABulg стоит Ⱈ (паукообразный *xep*) вместо *om* и названный *ot*, то в нашем тексте на этом месте стоит буква в форме ч, названная *idot* (в дополнение к ѵ ниже). В ABulg есть идентичная транслитерациям в нашем тексте *fort* для ф, и *hiér* для χ. Это означает, что акрофония *hiér* в ABulg не является ошибочным эквивалентом для *ep*, как нередко считалось (например, Marti 1999: 184). Более того, *hier* появляется как название Ⱈ также и в Абецедарии Тегернзе XV в. (Marti 1991: 157). В ABulg есть и близкое нашему название *ise* для и (ср. *iša* или *isa* в нашем тексте) и *saraué* для ѵ (ср. *šerf* или *serf* в нашем тексте). Обратим также внимание на ассимилятивное озвончение *s* в *muszlíte* в ABulg (ср. *mizlete* в нашем тексте). Ср. также *jor* и *esti* нашего текста с γεορ с γέεστι в ABand.

AHeb	ABulg	
as	*as*	ας ABand
i'ik	*hic*	ηκ ABand
idot	*ot*	
fort	*fort*	
hier	*hiér*	*hier* Абецедарий Тегернзе
iša или *isa*	*ise*	
serf	*saraué*	
mizlete	*muszlíte*	
jor	γεορ	
jesti	γέεστι	

Все эти сходные черты вряд ли могут быть случайными. Скорее, они указывают на архаическую традицию, общую для ранних ксенографических абецедариев. Следует отметить, что наш абецедарий — хотя его фонология и определение «письмена русичей» указывают на неоспоримо восточнославянское происхождение — по составу, порядку и названиям букв являет не меньшее сходство с ранними глаголическими абецедариями, чем с сохранившимися восточнославянскими кириллическими. В сравнении с последними наш абецедарий также демонстрирует большее сходство с ранними текстами, датируемыми XI–XIII вв., которые, как правило, также включают *ик* вместо *ук* и *ферт* вместо *фиты* (ср. Zaliznyak 1999)[43].

Языки, стоящие за транслитерациями. Наш абецедарий проливает некоторый свет как на особенности славянского языка, который в нем представлен, так и на фонологическую систему родного языка автора (который мог и не быть славянским). Язык, с которого сделаны транслитерации, подтверждает восточнославянское происхождение автора (или информанта) абецедария и может даже указывать на определенные восточнославянские диалектные особенности, которые могут быть отнесены к конкретным регионам, где засвидетельствовано еврейское присутствие в XIII–XIV вв.

[43] О древнейшем примере восточнославянской кириллической акрофонии, возможно обнаруженной в новгородском кодексе начала XI в., см.: Zaliznyak 2003a; Zaliznyak 2003b. Ранние восточнославянские алфавиты собраны: Janin, Zaliznyak 1986; Zaliznyak 1999. Об употреблении *ик* вместо *ук* в древнейших азбучных молитвах см.: Ivanova 1969: 52; Cubberley 1988: 39; ср. Krivko 2004.

Большинство отклонений от традиционной акрофонии могут быть объяснены фонологической системой родного языка автора:

(1) Отсутствие гласных в транслитерации редуцентов в слабой позиции и оглушение конечных согласных в *аз* (*as*) и *червь* (*šerf или serf)* указывают (как и следовало бы предполагать для данного периода), что слабые *еры* на этом этапе уже не произносятся.

(2) Соответственно, *i* в *jesti* (а не *jestъ*) — это не рефлекс переднего редуцента, а указание на характерное для восточнославянских диалектов смягчение конечной согласной в 3-м лице ед. ч. глагола *jestь/jest'*. Ту же функцию *i* несет, указывая на мягкость предшествующей согласной в *lidi* и *tiverda* (видимо, с палатализованным кластером *tv* > *t'v'*). Сравните палатальную *l*, которая передана в *ljudi и gliudj* в глаголически-латинском абецедарии XIV в. (Veder 2004: 376)[44].

(3) Безударная конечная *о* ослаблена до *е* в *slove,* но до *а* в *tiverda*. Эта последняя форма может указывать на «аканье», характерное для многих северо-западных и южных восточнославянских диалектов, от Полоцка до Рязани[45]. Такая форма названия буквы хорошо засвидетельствована в восточнославянских текстах. В «певческих азбуках» она трактуется как существительное женского рода: *тверда низкая поется ниже* (Zagrebin 2006: 265). Загребин приводит и форму мужского рода родительного падежа: *вместо тверда*. Та же форма бывает и прилагательным женского рода в именительном падеже или идентичным по форме прилагательным мужского рода в родительном падеже (*тверда*) в некоторых версиях популярной азбучной молитвы *Аз есмь свет миру* (см. Demkova 1968: 55, 60).

(4) Могла иметь место типичная восточнославянская трансформация подударной *е* в *о* в *fort* (и, возможно, в *jor*), которая менее характерна для южных восточнославянских диалектов. Идентичная форма, однако, появляется и в южнославянском ABulg (*fort*).

(5) Произношение *ě* передано дифтонгоидом в *hier* (ҳѣрѣ).

(6) Передача кириллического названия буквы *глагол(и)* посредством евр. *гимел* и использование евр. *ѓе* вместо *хет* или *каф* в передаче слав. *хер* может указывать на отсутствие консонанта *h*

[44] См. также Бамбергский абецедарий XVI в. (Koch 2004: 436); *lyudy* в Пражском абецедарии 1434 г. (Cubberley 1988: 54).

[45] См. Shevelov 1964: 386–387.

(фрикативного задненебного) либо в фонологической системе автора, либо, что более вероятно, в славянском диалекте, стоящем за транслитерацией (ср. выше также транслитерацию סרנגוב для *Черниговъ*, с *гимел*, соответствующим взрывному *g*; менее вероятно, что *гимел* здесь соответствует *h*, а *ѓе* — *x*). Эта черта тоже менее вероятна для восточнославянского юга.

Таким образом, диалект, нашедший отражение в абецедарии, имеет следующие черты: взрывной *g*, различение *c* и *č*, аканье, произношение *ě* как *ie* и, возможно, подударную трансформацию *e* в *o*. Совокупность этих черт исключает крайний юг и север, т. е. Киев и Новгород, но хорошо укладывается в переходные центральные восточнославянские диалекты, характерные в тот период как для Чернигова и Новгорода-Северского, так и для Минска и Новогрудка. Последние были включены в Великое княжество Литовское к середине XIII в. Отметим, что к тому же периоду относятся наши сведения об Исааке Черниговском (см. выше) и что относительно массовое еврейское присутствие в Литве отмечено с 1388 г., когда Витовтом была дарована первая хартия о привилегиях еврейским общинам (Lazutka, Gudavichius 1993).

Что касается норм еврейского произношения, наши транслитерации совместимы с восточным или сефардским произношением, равно как и со среднеанглийской (а также англо-норманнской) консонантной системой: ни там, ни тут не произносится *c* и в обоих различаются *s* и *š*. Те же свойства обнаруживаются в некоторых латинских транслитерациях в MS Oxford, Corpus Christi College 10 — другой еврейской псалтири, датируемой XIII в.: в ней הקיצותי транслитерируется как *hakisoutí*, а לקדושים — как *likeđoushim*[46]. Иначе обстоит дело в тот же период в Ашкеназе: в германских землях с очень раннего времени произносили *c*, в то время как *š* появляется только в конце XIII в. (Gumpertz 1953; cf. Wright 1907 1: 147–148). Мы также обнаруживаем черты неашкеназского произношения в славянских транслитерациях с еврейского в Codex Vilensis, сборнике еврейско-славянских переводов девяти книг Еврейской Библии, составленном в Литве в XV–XVI вв. (Altbauer 1992; Taube 2004; Taube 2005a).

[46] Наряду с транслитерациями *ciuitha* для צוית и *safteni* для שפטני, т. е. различные транслитерации в этом кодексе принадлежат различным системам: см. Loewe 1957: 214–215, 218, 242–245.

Обилие славянских согласных всегда было проблемой для транслитерации посредством графических систем, созданных для языков с менее богатым консонантизмом. Заметно, что наш автор не прибегает к диграфам, которые обеспечивают способ решить эту проблему (как, например, Раабан передает *č* через שט, см. ниже). Так, евр. *цади* у него передается как *s*. То же в латинской акрофонии еврейского алфавита в fol. 75r в той же рукописи, где *цади* передается как *sade*. Буква *шин/син* используется для передачи не только *s,* но и *š* и *ž*, в то время как *s* передается либо через *шин/син*, либо через *самех*. Это может означать, что автор осознает разницу между *s* и *š,* но все же предпочитает не использовать последовательно *самех* для *s* и *шин* для *š*. Подобным же образом, в еврейско-латинской акрофонии транслитерация *r[?]sc* для *реш* отличается от транслитерации *sin* для *шин/син* и *samech* для *самех.*

Славяноговорящие евреи. Наш абецедарий — не единственный текст, демонстрирующий знание славянских языков средневековыми евреями и содержащий еврейские транслитерации славянских слов. Из документа XI в., найденного в Каирской генизе, мы узнаем о еврейском путешественнике «из общины Руси», который «не знает ни Святого языка, ни греческого, ни арабского, а только славянский язык [букв. “язык Ханаана”][47], на котором говорят в его родной стране» (MS Oxford, Bodl. 286226, fols. 70–4; Marmorstein 1921: 95; Mann 1920–1922 2: 192). В раввинистической литературе мы обнаруживаем многочисленные славянские глоссы, транслитерированные еврейскими буквами, начиная с XI в.[48] Якобсон и Халле считали, что весь корпус славянских глосс в средневековых еврейских текстах имеет западнославянское, а именно чешское, происхождение (Jakobson, Halle 1964: 867, *passim*). Однако некоторые

[47] Ханаан, отождествляемый в библейском контексте с рабством (Быт. 9.25), стал обычным именованием для славянских земель и языков у евреев раннего Средневековья. Ср. использование терминов *sclavus* в Европе и *saqlab* в арабоговорящем мире. О понятии «ханаанский язык» применительно к славянским языкам в Средние века см.: Weinreich 1956; Jakobson, Halle 1964, reprinted in Jakobson 1971–1985 6: 858–886 (более подробная библиография указана в последнем издании).

[48] Идентифицированные как таковые, начиная с Ландау (в пражском издании Мишны 1825–1830 гг., ср. Landau 1865: 104), собранные Гаркави (Гаркави 1865; Harkavi 1867) и дополненные (Grünwald 1893; Kupfer, Lewicki 1956). Ср. также Mazon 1927; Jakobson, Halle 1964; Jakobson 1985.

из этих глосс могут на самом деле быть восточнославянскими, как в случае глоссы в *Сефер ѓа-шоѓам* или в вышеприведенном алфавите. Так, славянская глосса Раши к еврейскому שלג «снег» (Втор. 3:9) — שניר, **snir/sner* < **snih/sneh*[49], даже если она соответствует позднечешской форме, невозможна в чешском XI в., когда в нем еще сохраняется взрывной *g*, в то время как в восточнославянском сдвиг праславянского *g* к *γ*, а потом к *h*, датируется гораздо более ранним периодом и зафиксирован не позднее XI в. (Uspenskij 2002: 156–159; ср. Bernshteyn 1961–1974 1: 292–297). Мы также обнаруживаем транслитерации XII в., которые отражают слабый *ер* в конечной позиции как все еще произносимый. Так, в энциклопедическом словаре Натана бен Йехиеля *Арух* (закончен в 1101 г. в Риме; также в комментарии Раши к трактату Вавилонского Талмуда Рош ѓа-Шана 13b) арамейскому פרגין «мак» соответствует славянское מקו, **mako/makъ*.[50] Р. Элиезер бен Натан (Раабан: ок. 1090 – ок. 1170, Майнц) упоминает שטרני דוסי ** černy dusi,* «черные духи» (ben Nathan 1610: 52a, 270), как название болезни, вызванной демонами: *dusi* вряд ли могут быть ранней западнославянской формой (ср. Shevelov 1964: 294–95).

Церковнославянская грамотность евреев. Некоторые глоссы могут свидетельствовать даже об определенном уровне знании евреями церковнославянского языка. Иосиф бен Симеон Кара (1050 – ок. 1125; Труа и Вормс) в своем библейском комментарии в числе 14 славянских глосс приводит אומט — **omet*, переводя неясное еврейское פימה : нечто, покрывшее чресла нечестивца в Иов 15:27 (МТ כִּֽי־כִסָּה פָנָיו בְּחֶלְבּוֹ וַיַּעַשׂ פִּימָה עֲלֵי־כָסֶל — LXX ὅτι ἐκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν στέατι αὐτοῦ καὶ ἐποίησεν περιστόμιον ἐπὶ τῶν μηρίων — СП «потому что он покрыл лицо свое жиром своим и обложил туком лядвеи свои»). Это слово известно только из

[49] Как показал Альтбауэр, *реш* (для велярного *r*) должен передавать здесь *h*. См. Altbauer 1928.

[50] Это типично для ранних восточнославянских источников. Есть многочисленные новгородские данные, что конечные *ер* в тот период произносились (Zaliznyak 1995: 51–52; см. также Uspenskij 2002: 150–155). Менее вероятно, что еврейский информант зафиксировал бы литературное произношение слабого *ер*, отмеченное на Руси также в более поздний период (до XIV в.). Да и тот факт, что гласный заднего ряда передается буквой *вав* в еврейской транслитерации, говорит в пользу восточнославянской интерпретации. В чешском и польском (но не словацком) ожидался бы рефлекс гласного переднего ряда.

южно- и восточнославянских литературных источников, где *ометъ* и *омета* могут обозначать одежду или ее края (ὤα; περιστόμιον) (Von Miklosich 1862–1865 2: 503; Sreznevskij 1893–1903 2: 666). Более того, это слово, употребленное в еврейском комментарии, обнаруживается в церковнославянских переводах того же стиха; ср., например, в Геннадиевской Библии (1499 г.): покры лице свое тоукомъ его и створи ометоу [περιστόμιον] сте[г]н[ь]ноую[51]. Таким образом, еврейский автор мог быть знаком с церковнославянской Библией.

Гипотеза о славянской грамотности евреев подкрепляется обширным корпусом средневековых еврейско-славянских переводов XIV–XVI вв., причем исходные тексты для перевода выбирались не только из общего иудейско-христианского фонда библейских текстов, но также из специфически еврейского материала — средневековых мидрашей, литургических текстов и т. п. Эти переводы включают, среди прочего, и славянские версии еврейских переводов с латинского (*Книга Йосиппон* и *Трактат о Сфере* Иоанна Сакробоско) и арабского (среди них *Намерения философов* Аль-Газали, *Термины логики* Маймонида, «Физиогномика» из *Аль-Мансури* Разеса и *Тайна Тайн* Псевдо-Аристотеля). Возможно также, что и грекоговорящие евреи на Руси принимали участие в переводе иудео-греческих текстов (Kulik 2008). Однако форма еврейского участия в подобных переводах, так же как факт и объем христианского участия, пока еще остаются недостаточно ясными[52].

Нужно также принять во внимание, что в рассматриваемый период официальным языком Великого княжества Литовского, в том числе языком юридической и финансовой документации, был западный вариант восточнославянского вернакуляра (известного также как «древнерусский»), в своей письменной форме испытавшего сильное влияние церковнославянского. Представляется очень вероятным, что евреям, принимавшим участие в экономической деятельности в средневековой Руси, определенный уровень грамотности в этом языке давал те же преимущества, что их соплеменникам на Западе — знание латыни. Подобная грамотность находит новое и уникальное подтверждение в обсуждаемом выше абецедарии.

[51] Как было отмечено ранее Фирковичем (Harkavi 1867: 53).

[52] Самые последние обзоры средневековых еврейско-славянских переводов см.: Taube 2009; Lunt, Taube 1988; Alekseev 1993; Taube 2005b.

Евреи как межкультурные посредники. В Южной Европе — Испании и Провансе, и особенно в Южной Италии и Сицилии — где встретились византийская, арабская и латинская цивилизации, а еврейские общины существовали достаточно долго, чтобы осваивать язык новых завоевателей, не забывая при этом язык прежних, — евреи часто служили связующим звеном между Европой и Азией, между христианским и исламским миром. Они могли осуществлять свои посреднические функции различным образом, но до нас дошли главным образом плоды их переводческой деятельности. Европейские евреи переводили не только с еврейского или на него, но также с греческого и сирийского на арабский, а с арабского на латынь[53]. Иногда они работали совместно с христианами: евреи переводили еврейские или арабские тексты на разговорные языки, с которых потом их христианские сотрудники осуществляли переводы на латынь (Jacobs 1920: 145–46). Тем же способом могли производиться и еврейско-славянские переводы[54]. Однако сотрудничество христианского гебраиста и славяноговорящего еврея, ответственных за создание оксфордского кириллическо-еврейского абецедария, было другого типа. Здесь еврейский был общим языком для обоих, в то время как предметом изучения стали основы славянского языка.

Выводы

Мы можем не только установить факт присутствия евреев из Руси в Англии в XII–XIII вв., но и рассмотреть его в контексте сведений о контактах между Англией и домонгольской Русью, а также в контексте данных о еврейской миграции как между Русью и Западной Европой, так и между Англией и континентом.

Евреи из Руси продемонстрировали в Англии знание славянского языка в примечательном диапазоне — от владения обсценной табуированной лексикой до церковнославянской грамотности. Эти свидетельства могут рассматриваться в рамках более общих явлений. Я имею в виду (а) еврейское владение славянскими (включая восточнославянские) разговорными языками, как это отмечено

[53] См., например, Jacobs 1920: 138–162; Roth 1940: 54–63. Список средневековых еврейских переводов см.: Steinschneider 1893.

[54] Как показал Таубе (Taube 2005b: 190–191).

в одном документе XI в. из Каирской генизы, а также в многочисленных глоссах, обнаруженных в еврейских текстах XI–XIII вв. из Германии, Франции и Италии; (б) еврейскую славянскую грамотность, о которой до сих пор можно было говорить только теоретически — исходя из существования еврейско-славянских переводов, форма участия в которых евреев была не совсем ясна. Эти данные резко контрастируют с языковым партикуляризмом идишеговорящих евреев в том же регионе в Новое время.

Оксфордский кириллическо-еврейский абецедарий — самое раннее свидетельство не только политических и торговых, но и культурных контактов между Англией и Русью. Неудивительно, что в соответствии с моделью, хорошо засвидетельствованной для Южной Европы, и в этом случае евреи тоже действовали в качестве посредников между разными культурами.

Тот факт, что абецедарий был скопирован христианским гебраистом или для него, обогащает наши представления о моделях еврейского межкультурного посредничества в Средние века. Международно мобильные и многоязычные евреи были, таким образом, не только главными проводниками арабской учености в латинской Европе, но и первыми известными нам учителями русской словесности на Западе.

Литература

Al'bek, Sh., Al'bek Kh 1984: Sh. Al'bek, Kh. Al'bek (eds.). *Sefer ѓa-Eshkol'* (Hebrew). In 2 vol. 2nd ed. Jerusalem.
Альбек, Шалом, и Ханох Альбек, ред. 1984. *Сефер ѓа-Эшколь*. В 2 т. 2-е изд. Иерусалим.

Alekseev, A. A. 1993: [Russian-Jewish literary ties before the 15th century]. In: *Jews and Slavs*, 1, 44–75.
Алексеев, А. А. Русско-еврейские литературные связи до 15-го века. *Jews and Slavs*, 1, 44–75.

Allen, Martin 2007: Henry II and the English Coinage."In: C. Harper-Bill, N. Vincent (eds.). *Henry II: New Interpretations*, Woodbridge, U. K., 257–277.

Altbauer, Moshe 1928: Une glose slave de Raschi: S'nîr'. In: *Revue des études slaves* 8, 245–246.

Altbauer, Moshe 1992: *The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262)*. [Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities.] Jerusalem.

Altshuler, Mor 2002: *The Messianic Secret of Hasidism* (Hebrew). Haifa.

Ankori, Zvi 1959: *Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100*. New York.

Barratt, Nick 2007: Finance and the Economy in the Reign of Henry II. In: *Henry II:* C. Harper-Bill, N. Vincent (eds.). *New Interpretations*, Woodbridge, U. K., 242–256.

Berlin, I. 1921: [Jews in southern Russia during the era of the Kiev and Galicia-Volyn states]. In: *Istoriya evreev v Rossii*, 2.1 [*Istoriya evrejskogo naroda*, 12.1]. M., 113–154.

Берлин, И. Евреи в южной Руси в эпоху Киевского и Галицко-Волынского государства. В сб.: *История евреев в России*, 2.1 [*История еврейского народа*, 12.1]. М., 113–154.

Bernshteyn, S. 1961–1974: *Ocherk sravnitel'noj grammatiki slavyanskikh yazykov* [*An outline of the comparative grammar of the Slavic languages*]. M.

Бернштейн, Самуил. *Очерк сравнительной грамматики славянских языков*. М.

Biale, David 1995: "The Lust for Asceticism in the Hasidic Movement." In: *Jewish Explorations of Sexuality*, ed. J. Magonet, 51–67. Providence.

Birnbaum, Henrik 1999: Some Remaining Puzzles in Cyrillo-Methodian Studies. In: *Slovo* 47–49, 7–32.

Bloch 1891: M. Bloch (ed.). *Sha'are teshuvot Maharam bar Barukh*. Berlin.

Broyde, Isaac 1904: Itze (Isaac) of Chernigov. In: *Jewish Encyclopedia*, 7:11. New York.

Chazan, Robert 1973: *Medieval Jewry in Northern France.* Baltimore.

Chazan, Robert 2006: *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000–1500.* Cambridge.

Chekin, Leonid S. 1990: The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies. In: *Russian History/ Histoire Russe* 17.4, 379–394.

Chekin, Leonid S. 1994: [To the analysis of references to Jews in ancient Russian literature of the XI–XII centuries]. In: *Slavyanovedenie*, 3, 34–42.

Чекин, Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XII веков. *Славяноведение*, 3, 34–42.

Clanchy, Michael T. 1993: *From Memory to Written Record.* 2nd ed. Oxford.

Craster, Herbert H. E. 1920–1922: A Hebrew Psalter. In: *Bodleian Quarterly Record*, 3.25–36, 68–70.

Cubberley, Paul 1988: On the Origin and Development of the Slavonic Letter-Names. In: *Australian Slavonic and East European Studies*, 2.1, 29–54.

Dan 1984: J. Dan (ed.). *Ketav tamim*. Jerusalem.

De Boor, Carl 1883–1885: *Theophanes Chronographia*. 2 vols. Leipzig.

De Goeje 1885: M. J. De Goeje (ed.). *Ibn al-Fakih, Kitab albuldan*. [Bibliotheca geographorum Arabicorum, 5.] Leiden.

Demkova, N. S. 1968: [To the study of Slavic elementary verses]. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 23: 27–61.
Демкова, Н. С. К изучению славянских азбучных стихов. *Труды отдела древнерусской литературы*, 23: 27–61.

Drabkin, A. 1904: [Itse (Isaac) from Chernigov]. In: *Evrejskaya entsiklopediya*, 8. SPb., 523.
Драбкин, А. Ице (Исаак) из Чернигова. *Еврейская энциклопедия*, 8. СПб., 523.

DuFeu, Veronica M., John S. G. Simmons 1970: Early Russian Abecedaria in Oxford and London. In: *Oxford Slavonic Papers* 3, 119–133.

Eliezer ben Nathan 1610: *Eben ha-Ezer hu Sefer Raaban*. Prague.

Gamansius 1864: J. Gamansius (ed.). *Acta sanctorum quotquot toto urbe coluntur*. Paris.

Golb, Norman, Omeljan Pritsak 1982: *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century.* Ithaca, N. Y.

Gross, Heinrich 1897. *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'aprés les sources rabbiniques.* Paris.

Grünwald, Max 1893: Staročeské glossy z X.–XIII. století. In: *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění*, 2, 343–350.

Gumpertz, Yehiel G. F. 1953: *Mivtae sefatenu: Studies in Historical Phonetics of the Hebrew Language* (Hebrew). Jerusalem.

Habermann, A. M. 1956: *Prosecutions in Ashkenaz and Tsarfat* (Hebrew). Jerusalem.

Harkavi, A. Ja. 1865: *Ob yazyke evreev, zhivshikh v drevnee vremya na Rusi i o slavyanskikh slovakh, vstrechaemykh u evrejskikh pisatelej* [*About the language of the Jews who lived in ancient times in Russia and about the Slavic words encountered among Jewish writers*]. SPb.: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.
Гаркави, А. Я. *Об языке евреев, живших в древнее время на Руси и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей*. СПб.: Типография Императорской Академии наук.

Harkavi, Abraham J. 1867: *Ha-Yehudim u-sefat ha-Slavim.* Wilna.

Harkavi, A. Ja. 1881: [Jewish folk monuments found on the Taman Peninsula]. In: *Evrejskie zapiski*, 5: 313–318.
Гаркави, А. Я. Еврейские народные памятники, найденные на Таманском полуострове. *Еврейские записки*, 5: 313–318.

Harvey, Paul D. A. 1973: The English Inflation of 1180–1220. In: *Past and Present*, 61, 3–30.

Hillaby, Joe 2003: Jewish Colonization in the Twelfth Century. In: P. Skinner (ed.). *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*, Woodbridge, U. K., 15–40.

Howlett, Richard 1884–1889: *Chronicles of the Reigns of Stephen*, *Henry II, and Richard I*. [Rolls Series, 82.1–4.] London.

Huscroft, Richard 2006: *Expulsion: England's Jewish Solution.* Stroud.
Ivanova, T. A. 1969: [About the names of Slavic letters and their order in the alphabet]. In: *Voprosy yazykoznaniya*, 6, 48–55.
Иванова, Т. А. О названиях славянских букв и о порядке их в алфавите. *Вопросы языкознания*, 6, 48–55.
Jacobs, Joseph 1893: *The Jews of Angevin England: Documents and Records.* New York.
Jacobs, Joseph 1920: *Jewish Contributions to Civilization: An Estimate.* Philadelphia.
Jakobson, Roman, Morris Halle 1964: The Term Canaan in Medieval Hebrew. In: *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday*, 147–72. The Hague. Reprinted in Roman Jakobson, *Selected Writings* (The Hague, 1971–85), 6, 858–886.
Jakobson, Roman 1971–1985: *Selected Writings.* The Hague.
Jakobson, Roman 1985: [From searches of old Bohemian glosses in medieval Jewish monuments]. In: *Slavica Hierosolymitana*, 7, 45–46.
Якобсон, Р. Из разысканий над старочешскими глоссами в средневековых еврейских памятниках. *Slavica Hierosolymitana*, 7, 45–46.
Janin, V. *L*., Zaliznyak A. *A*. 1986: *Novgorodskie gramoty na bereste (iz raskopok 1977–1983 gg.)* [*Novgorod letters on birch bark (from excavations 1977–1983)*]. Vol. VIII. M.: Nauka.
Янин, В. Л., Зализняк А. А. *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.)*. Т. VIII. М.: Наука.
Janin, V. *L*., Zaliznyak A. *A*. 2000: *Novgorodskie gramoty na bereste (iz raskopok 1990–1996 gg.)* [*Novgorod letters on birch bark (from excavations 1990–1996)*]. Vol. X. M.: Russkie slovari.
Янин, В. Л., Зализняк А. А. *Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990–1996 гг.)*. Т. X. М.: Русские словари.
Jelic, Luka 1906: *Fontes Historici Liturgiae Glagolito-Romanae a XII ad XIX saeculum, saec. XIV*. Krk.
Kanarfogel, Ephraim 2006: Between the Tosafist Academies and other Battei Midrash in Ashkenaz in the Middle Ages (Hebrew). In: I. Etkes (ed.). *Yeshivot and Battei Midrash*. Jerusalem, 85–108.
Khvol'son, D. 1882. *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*. SPb.-Leipzig: Brockhaus.
Хвольсон, Д. *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*. СПб.-Лейпциг: Brockhaus.
Klar 1947: B. Klar (ed.). *Sefer ha-shoham*. Jerusalem.
Koch, Christoph 2004: Das Bamberger Glagolitische Alphabet. In: M.-A. Dürrigl et al. (ed.). *Glagoljica i hrvatski glagolizam*: *Zbornik radova s Medunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. obljetnice Staroslavenske akademije i 50. obljetnice Staroslavenskog instituta (Zagreb–Krk, 2.–6. listopada 2002)*. Zagreb–Krk, 435–52.

Kopitar, Bartholomaeus 1836: *Glagolita Clozianus.* Vienna.
Krivko, R. N. 2004: [Functions of the letter *y* in ancient Slavic manuscripts (mainly based on the Bychkov-Sinai psalter)]. In: *Russian Linguistics*, 28, 317–359.
Кривко, Р. Н. Функции буквы *у* в древних славянских рукописях (преимущественно на материале Бычковско-Синайской псалтири). *Russian Linguistics*, 28, 317–359.
Kulik, Alexander 2004–2005 [2009]: The Earliest Evidence on the Jewish Presence in Western Rus'. In: *Harvard Ukrainian Studies*, 27.1–4, 13–24.
Kulik, Alexander 2007: Jews of Medieval Russia: To the Research Methodology (Hebrew). In: *Pe'amim*, 111/112, 185–208.
Kulik, Alexander 2008: Judeo-Greek Legacy in Medieval Rus'. In: *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 39.1, 51–64.
Kulik 2010: A. Kulik (ed.). *Istoriya evrejskogo naroda v Rossii: ot drevnosti do rannego novogo vremeni* [*History of the Jewish people in Russia: from antiquity to early modern times*]. M.: Mosty kul'tury — Gesharim.
А. Кулик (ред.). *История еврейского народа в России: от древности до раннего нового времени*. М.: Мосты культуры — Гешарим.
Kulik, Alexander 2012: Jews from Rus' in Medieval England. In: *Jewish Quarterly Review*, 102.3, 371–403.
Kulik, Alexander 2014: Jews and the Language of Eastern Slavs. In: *Jewish Quarterly Review*, 104.1, 105–143.
Kulik, Alexander 2021: R. Isaac of Rus' and his Esoteric Teachings. In: *Jewish History*.
Kupfer, Efraim 1973: *Responsa et Decisiones ad Fidem Codicis Bodleianensis* 692 (Hebrew). Jerusalem.
Kupfer, Franciszek, Tadeusz Lewicki 1956: *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy*. Wrocław.
Landau, Moshe 1865: *Merape lashon.* Odessa.
Lange, Isaac S. 1975: *Перушей ѓа-Тора ле-р. Йехуда ѓе-Хасид*. Иерусалим.
Latimer, Paul 2001: The English Inflation of 1180–1220 Reconsidered. In: *Past and Present*, 171, 3–29.
Lazutka, Stanislovas, Edwardas Gudavichius 1993: *Privilege to the Jews Granted by Vytautas the Great in 1388.* Moscow.
Loewe, Raphael 1953: The Medieval Christian Hebraists of England—Herbert of Bosham and Earlier Scholars. In: *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 17, 225–249.
Loewe, Raphael 1957: The Mediaeval Christian Hebraists of England. In: *Hebrew Union College Annual*, 28, 205–252.
Luard 1872–1883: H. R. Luard (ed.). *Matthaei Parisiensis monachi sancti Albani Chronica maiora* [Rolls Series, 57.1–7.] London.
Lunt, Horace G., Moshe Taube 1988: Early East Slavic Translations from Hebrew? In: *Russian Linguistics*, 11, 147–187.

Madden 1847: F. Maddem (ed., trans.). *Layamons Brut, or Chronicle of Britain: A Poetical Semi-Saxon Paraphrase of The Brut of Wace*. 3 vols. London.

Mann, Jacob 1920–1922: *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*. 2 vols. London: Oxford.

Mann, Jacob 1931–1935: *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. 2 vols. Cincinnati.

Marmorstein, Arthur 1921: Nouveaux renseignements sur Tobiya ben Elie´zer. In: *Revue des e´tudes juives*, 73, 92–97.

Marti, Roland 1991: Slavische Alphabete in nicht-slavischen Handschriften. In: *Kirilo-Metodievski studii*, 8, 139–164.

Marti, Roland 1999: Abecedaria — a Key to the Original Slavic Alphabet: The Contribution of the Abecedarium Sinaiticum Glagoliticum. In: *Cyrillo-methodianum: Thessaloniki. Magna Moravia*. Thessaloniki, 175–200.

Matuzova, V. I. 1979: *Anglijskie srednevekovye istochniki IX–XIII vekov: teksty, perevod, kommentarij* [*English medieval sources of the 9th–13th centuries: texts, translation, commentary*]. M.: Nauka.

Матузова, В. И. *Английские средневековые источники IX–XIII веков: тексты, перевод, комментарий*. М.: Наука.

Mazon, Andre 1927: Le passage de *g* a *h* d'après quelques gloses judéo-tchèques. In: *Revue des études slaves*, 7, 261–267.

Mundill, Robin R. 1998: *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262–1290.* Cambridge.

Nathansohn 1860: Y. Nathansohn (ed.). *She'elot u-teshuvot Maharam bar Barukh*. Lvov.

Nazarenko, A. V. 1999: [Western European sources]. In: E. A. Mel'nikova (ed.). *Drevnyaya Rus' v svete zarubezhnykh istochnikov*. M.: Logos, 259–407.

Назаренко, А. В. Западноевропейские источники. В сб.: Е. А. Мельникова (ред.). *Древняя Русь в свете зарубежных источников*. М.: Логос, 259–407.

Neuman, Abraham A. 1942–1944: *The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages*. 2 vols. Philadelphia.

Olszowy-Schlanger, Judith 2001: The Knowledge and Practice of Hebrew Grammar among Christian Scholars in Pre-Expulsion England: The Evidence of 'Bilingual' Hebrew-Latin Manuscripts. In: N. de Lange (ed.). *Hebrew Scholarship and Medieval World*. Cambridge, 107–128.

Olszowy-Schlanger, Judith 2003: *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médievale: Étude historique et paléographique.* Paris.

Pipe Roll Society 1909: *The Great Roll of the Pipe for the Twenty-Seventh Year of the Reign of King Henry the Second, A.D. 1180–1181*. [Publications of the Pipe Roll Society, 30.] London.

Pipe Roll Society 1910: *The Great Roll of the Pipe for the Twenty-Eighth Year of the Reign of King Henry the Second, A.D. 1181–1182*. [Publications of the Pipe Roll Society, 31.] London.

Postan, Michael M. 1987: The Trade of Medieval Europe: The North. In: M. M. Postan et al. (ed.). *The Cambridge Economic History of Europe: Trade and Industry in the Middle Ages*. Cambridge, 168–305.

Poznanski, Samuel 1914: *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter*. Berlin.

Pritsak, Omeljan 1988: The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians. In: P. J. Potichnyj, H. Aster (eds.). *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*. Edmonton, 1988, 3–21.

PSRL — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [*Complete collection of Russian chronicles*]. 1841–1885. SPb.

ПСРЛ — *Полное собрание русских летописей*. 1841–1885. СПб.

Regel, Wilhelm 1891: *Analecta byzantino-russica.* St. Petersburg.

Richardson, Henry G. 1960: *The English Jewry under Angevin Kings.* London.

Robertson, James C. 1877: *Vita Sancti Thomae*. [Rolls Series, 67.3.] London.

Rochwarger, Joy 2000: *Sefer Pa'aneah raza* and Biblical Exegesis in Medieval Ashkenaz. Graduation paper. Jerusalem.

Roth, Cecil, Joe Hillaby 2007: Winchester. In: F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.). *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., 21. Detroit, 79.

Roth, Cecil 1940: *The Jewish Contribution to Civilization.* New York.

Roth, Cecil 1947: Moses ben Isaac Nessiah and his Work, the Sefer of Shoham. In: B. Klar (ed.). *Sefer ha-shoham*. Jerusalem, 5–16.

Roth, Cecil 1949: *Intellectual Activities of Medieval English Jewry.* Oxford.

Roth, Cecil 1952: New Notes on Pre-Expulsion Anglo-Jewish Scholars. In: *Journal of Jewish Studies*, 3.2, 56–61.

Roth, Cecil 1964: *A History of the Jews in England*. 3rd ed. Oxford.

Sarfatti, Gad B. 1996: Latin Language in Hebrew Script in European Art (Hebrew). In: *Leshonenu la'am*, 47, 19–29.

Sarfatti, Gad B. 2001: Hebrew Script in Western Visual Arts. In: *Italia*, 13–15, 451–547.

Schlesinger 1959: Sh. Schlesinger (ed.). *Sefer ha-yashar le-rabenu Tam*. Jerusalem.

Schmeidler, Bernhard 1937: *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum: Helmoldi Slavenchronik*. 3rd ed. [Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, 32.] Hannover.

Shepard, Jonathan 2006: Closer Encounters with the Byzantine World: The Rus at the Straights of Kerch. In: K. L. Reyerson et al. (ed.). *Pre-Modern Russia and its World: Essays in Honor of Thomas S. Noonan*. Wiesbaden, 15–78.

Shevelov, George Y. 1964: *A Prehistory of Slavic*: *The Historical Phonology of Common Slavic.* Heidelberg.

Soloveitchik, Haym 2002: Piety, Pietism and German Pietism: 'Sefer Hasidim I' and the Influence of Hasidei Ashkenaz. In: *JQR* 92.3–4, 455–93.

Soloveitchik, Haym 2008: *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages*. Jerusalem.

Spufford, Peter 1986a: *Money and Its Uses in Medieval Europe.* Cambridge.

Spufford, Peter. 1986b: *Handbook of Medieval Exchange.* London.

Sreznevskij, I. I. 1893–1903: *Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [*Materials for the dictionary of the Old Russian language based on written monuments*]. SPb.: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.
Срезневский, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. СПб.: Типография Императорской Академии наук.

Stacey, Robert C. 1995: Jewish Lending and the Medieval English Economy. In: R. H. Britnell, B. M. S. Campbell (eds.). *A Commercialising Economy: England 1086 to c. 1300*. Manchester, 78–101.

Stacey, Robert 1992: The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England. In: *Speculum*, 67, 263–283.

Starr, Joshua 1939: *The Jews in the Byzantine Empire (691–1204)*. Athens.

Steinschneider, Moritz 1893: *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Eine Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*. Berlin.

Stubbs, William 1868–1871: *Chronica magistri Rogeri de Houedone*. [Rolls Series, 51.1–4.] London.

Stubbs, William 1879–1880: *The Historical Works of Gervase of Canterbury*. [Rolls Series, 73.1–2.] London.

Ta-Shma, Israel M. 1997: On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland. In: *Polin: Studies in Polish Jewry*, 10, 287–317.

Taube, Moshe 2004: The Vilnius 262 Psalter: A Jewish Translation? In: *Jews and Slavs*, 14, 36–45.

Taube, Moshe 2005a: The Book of Job in Vilnius 262. In: *Jews and Slavs*, 15, 281–296.

Taube, Moshe 2005b: The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? In: V. V. Ivanov, J. Verkholantsev (eds.). *Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages*. Moscow, 185–208. [UCLA Slavic Studies, 4.]

Taube, M. 2009: [Heresy of the Judaizers and translations from Hebrew in medieval Russia]. In: A. Kulik (ed.). *Istoriya evrejskogo naroda v Rossii: Ot drevnosti do rannego novogo vremeni*. M.: Mosty kul'tury — Gesharim, 367–397.
Таубе, М. Ересь жидовствующих и переводы с еврейского в средневековой Руси. В сб.: А. Кулик (ред.). *История еврейского народа в России: От древности до раннего нового времени*. М.: Мосты культуры — Гешарим, 367–397.

Tsimmer, I. 1994: [Tenukhot mu-tenuot ѓa-guf be-shaat keriat Shema] (Hebrew). In: *Asufot*, 8, 359–362.
Циммер, И. Тенухот му-тенуот ѓа-гуф бе-шаат кериат Шема. *Асуфот*, 8, 359–362.

Turner, Barbara C. 1954–1955: The Winchester Jewry. In: *Hampshire Review*, 21, 17–21.

Urbach, Ephraim 1980: *The Tosafists* (Hebrew). Jerusalem.

Uspenskij, B. A. 1994: [Mythological aspect of Russian expressive phraseology]. In: B. A. Uspenskij. *Izbrannye trudy*, in 2 vol., vol. 2. M.: Yayki russkoj kul'tury, 53–128.
Успенский, Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. В кн.: Б. А. Успенский. *Избранные труды*. В 2 т. Т. 2. М.: Языки русской культуры, 53–128.

Uspenskij, B. A. 2002: *Istoriya russkogo literaturnogo yazyka (X–XVII vv.)* [*History of the Russian literary language (X–XVII centuries)*]. M.: Aspekt Press.
Успенский, Б. А. *История русского литературного языка (X–XVII вв.)*. М.: Аспект Пресс.

Veder, William R. 2004: The Glagolitic Alphabet as a Text. In: M.-A. Dürrigl et al. (eds.). *Glagoljica i hrvatski glagolizam*: *Zbornik radova s Medunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. obljetnice Staroslavenske akademije i 50. obljetnice Staroslavenskog instituta (Zagreb–Krk, 2.–6. listopada 2002)*. Zagreb–Krk, 375–387.

Velčeva, Borjana 1985: Abecedar. In: *Kirillo-Metodievska enciklopedija*, 1. Sofia, 20–26.

Von Bunge 1853: F. G. Von Bunge (ed.). *Liv-, Esth- und Curlandisches Urkundenbuch nebst Regesk*. Reval.

Von Miklosich, Franz Ritter 1862–1865: *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum.* Vindobonae.

Weinreich, Max 1956: Yiddish, Knaanic, Slavic: The Basic Relationships. In: *For Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 11 October 1956*. The Hague, 622–632.

Weinryb, Bernard D. 1962: The Beginnings of East European Jewry in Legend and Historiography. In: M. Ben-Horin et al. (eds.). *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*. Leiden, 445–502.

Weisz, Meir Zvi 1911: *Минхаг Тов* (Hungarian). Budapest.

Weisz, Meir Zvi 1929: Sefer Minhag Tov. In: *Ha-tsofeh le-hokhmat Yisrael*, 13, 217–244.

Worth, Dean S. 1985: Mirror Reversals in Novgorod Paleography. In *Language and Literary Theory: In Honor of Ladislav Matejka*. Ann Arbor, Mich., 215–222.

Wright, Joseph 1907: *Historical German Grammar.* London.

Zagrebin, V. M. 2006: *Issledovanie pamyatnikov drevneslavyanskoj i yuzhnorusskoj pis'mennosti* [*Study of monuments of ancient Slavic and southern Russian writing*]. M.–SPb.: Al'yans-Arkheo.
Загребин, В. М. *Исследование памятников древнеславянской и южнорусской письменности*. М.–СПб.: Альянс-Археo.

Zaliznyak, A. A. 1995: *Drevnenovgorodskij dialekt* [Old Novgorod dialect]. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury.

Зализняк, А. А. *Древненовгородский диалект*. М.: Языки славянской культуры.

Zaliznyak, A. A. 1999: [About the most ancient Cyrillic abesedarii]. In: *Poetika. Istoriya literatury. Lingvistika: Sbornik k 70-letiyu Vyach. Vs. Ivanova*. M.: OGI, 543–576.

Зализняк, А. А. О древнейших кириллических абецедариях. В сб.: *Поэтика. История литературы. Лингвистика: Сборник к 70-летию Вяч. Вс. Иванова*. М.: ОГИ, 543–576.

Zaliznyak, A. A. 2003a: [Problems of studying the Novgorod Codex of the XI century, found in 2000.]. In: *Slavyanskoe yazykoznanie: XIII Mezhdunarodnyj s"ezd slavistov, Lyublyana, 2003 g. Doklady rossijskoj delegatsii*. M.: Indrik, 190–212.

Зализняк, А. А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. В сб.: *Славянское языкознание: XIII Международный съезд славистов, Любляна, 2003 г. Доклады российской делегации*. М.: Индрик, 190–212.

Zaliznyak, A. A. 2003b: [The oldest Cyrillic alphabet]. In: *Voprosy yazykoznaniya*, 2, 3–31.

Зализняк, А. А. Древнейшая кириллическая азбука. *Вопросы языкознания*, 2, 3–31.

Zimmer, Yitzhak 1996: *Society and its Customs: Studies in the History and Metamorphosis of Jewish Custom* (Hebrew). Jerusalem.

Zunz, Leopold 1845: *Zur Geschichte und Literatur.* Berlin.



Ирена Шпадијер
(Универзитет у Београду)

СЛОВО МОНАХА СИЛУАНА У РУКОПИСУ МАНАСТИРА СВЕТОГ ПАНТЕЛЕЈМОНА

Рукопис бр. 28, Аскетски зборник писан српскословенским језиком из атонског манастира Светог Пантелејмона, из 1364. године, садржи исписе из Патерика, Лавсаика, слова светих отаца (Јован Златоусти, Исак Сирин, Максим Исповедник, Симеон Нови Теолог, Григорије Синаит, Симеон Месопотамијски, Атанасије Александријски). У таквом контексту у кодексу се налази и дело српског писца из средине XIV века — монаха Силуана. Поред тога што нам открива непознато дело старог српског књижевника, овај рукопис сведочи и о важној чињеници: један се словенски светогорски монах, нашао у друштву знаменитих црквених мислилаца, чији се списи читају у тишини монашке келије и чији савети помажу подвижницима, утврђујући их у вери и исихастичком начину живота. У раду се доноси издање Силуановог текста.

Кључне речи: Силуан, Силуаново *Слово,* рукопис Пантелејмон 28, „вапроси и ответи“, аскетски зборник.

I. Spadijer
(University of Belgrade)

MONK SILUAN’S *SLOVO* IN THE MANUSCRIPT OF THE SAINT PANTELEIMON MONASTERY

Manuscript No. 28, the Ascetic Miscellany written in Serbian Church Slavonic in 1364 and kept at the St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, contains excerpts from patristic writings, works of the Orthodox Church holy fathers (John Chrysostom, Isaac the Syrian, Maximus the Confessor, Simeon the New Theologian, Gregory of Sinai, Simeon of Mesopotamia, and Athanasius of Alexandria). Within this context, the codex also contains a text written in the middle of the 14th century by a Serbian author, Monk Siluan. Apart from revealing the previously unknown work by an old Serbian writer, the manuscript testifies to an important fact: one Slavic monk from Mount Athos found himself in the company of the renowned Orthodox Church writers and

thinkers whose texts are read in the solitude of monastic cells and whose advice and recommendations help ascetics, establishing them in the faith and their hesychast way of life. The paper presents an edition of Siluan's text.

Keywords: Siluan, Siluan's *Slovo*, Ms. Panteleimon 28, "erotapokriseis", Ascetic Miscellany.

У колекцији руског атонског манастира Светог Пантелејмона налази се један српски рукописни зборник под бројем 28, са воденим знацима из седме деценије XIV века који се, према запису на л. 239б, може још прецизније датирати у 1364. годину (В҆ лѣт(о) ҂ѕ҃ѡ҃о҃в. Иньдиктиѡнь .в҃. ѥгда. Быс(ть) бл(а)говѣщениѥ вь понед(ѣ)лныкь(ь) праꙁдни∴∵). Описао га је Антоније Емил Тахиаос (Tachiaos 1981: 77–79) и донео инципите појединих текстуалних целина. Њиме се, потом, узгред, у више наврата бавио Анатолиј Аркадјевич Турилов (Turilov, Moshkova 1999; Turilov 2013; Katalog 2013; Turilov, Moshkova 2016)[1]. Кодекс, којем недостаје почетак, према свим наведеним описима има 248 листова: 247 (хартија) величине 225 × 150 мм и још један (последњи) пергаментни лист. По А.-Е. Тахиаосу, „Folios 240–247 did not belong to this manuscript originally but were attached to it later." (Tachiaos 1981: 77) Према снимцима рукописа може се, међутим, закључити да су листови означени фолијацијом 241–246 део овог кодекса, али су се налазили на погрешном месту, што је приликом каснијег прегледања рукописа (очито након Тахиаосовог увида) исправљено и они су се нашли после л.130 — сада су означени 130а–130е (+6 листова). Може се, такође, констатовати да у фолијацији нема листа 119 (–1 лист), као и да се, према каснијем исправљању, после л. 214 нашао лист који је означен као 214а (+1 лист). Све у свему, без обзира на то што је последњи лист означен као 242, када се преброје сви листови кодекса, укупан број се поклапа са оним који је наведен у литератури – 248.

Рукопис је писан српскословенским језиком, рашким правописом. У књизи има више белешки, а испод наведеног записа са годином исписано је киноваром: аꙁ монах(ь), дїѡнисиѥ∴.

[1] Захваљујући разговорима са Анатолијем Аркадјевичем Туриловом, као и предусретљивости Жане Леонидовне Левшине, која нам је, са дозволом оца Јермолаја (Чежије), тадашњег библиотекара Св. Пантелејмона, уступила снимке зборника, могли смо се детаљније упознати са садржином рукописа — на чему им и овом приликом колегијално захваљујемо.

На зборнику је радило неколико преписивача, који пишу неуређеним писмом са неједнаким бројем редова на страници[2], а Дионисије је идентификован као један од главних писара. Његов дуктус је веома сличан дуктусу преписивача који је 1356. године исписао хиландарско четворојеванђеље бр. 10[3]. Једног од писара пантелејмоновског зборника бр. 28, А. А. Турилов налази и у тзв. Петербуршко-београдском пергаментном Зборнику Пандекти (основни део — Санкт-Петербург: РНБ F.п.I.121; остали делови: БРАН, 24.4.20 и 24.4.23; Београд — НБС Рс. 708), српском рукопису из средине или треће четвртине XIV века, који се управо преко писарских руку може повезати са Атосом (Turilov 2013: 28; Turilov, Moshkova 2016: 322). У XIX столећу зборник из Светог Пантелејмона налазио се у светогорском манастиру Светога Павла.

Мале димензије кодекса, његова садржина (коју А. Е. Тахиаос означава као *Patristic Miscellany*, а А. А. Турилов као *Аскетический сборник*), релативно небрижљив однос према писању и смењивању преписивача — упућују на то да је књига била намењена личној употреби односно келиотском читању. Рукопис садржи исписе из Патерика и сличне краће текстове, као и слова светих отаца. Међу ауторима су Јован Златоусти, Исак Сирин, Максим Исповедник, Симеон Нови Теолог, Григорије Синаит. У њему се налазе и слово Иларијево о молчанију и сујетном животу, Симеона Месопотамијског састав о томе како треба имати на уму дан исхода својега; потом одломци из дела Атанасија Александријског и текстови преузети из Лавсаика; састави о светлости, огњу, светилницима, о сунцу, месецу и звездама.

У таквом контексту, на л. 45а–47б налази се Силоуама(!) Мниих(а) (!) С(ве)тыѥ гори Сл(о)во. Средњовековни српски писац Силуан познат је првенствено као песник — аутор стихова за пролошка житија првих српских светих, Симеона и Саве (Ćorović 1929: 13–103; Radojichić 1959: 47–57). Силуановим синаксарским стиховима посветио је и Роман Јакобсон два своја рада (Jakobson 1961–1962;

[2] „Сборник 1364 г. написан многими почерками (порою весьма вариативными), это своеобразный палеографический альбом образцов сербского книжного письма третьей четверти XIV столетия“ (Turilov 2013: 28).

[3] „Нельзя исключить (хотя в силу вариативности не слишком каллиграфичного письма впрос нуждается в специальном исследовании), что им же в 1356 г. написано Евангелие тетр, Хиландарь, № 10“ (Turilov 2013: 28).

Jakobson 1971[4]). Тек крајем седамдесетих година XX века пронашао је Димитрије Богдановић у рукопису бр. 22 из манастира Савине (код Херцег-Новог у Црној Гори), збирку посланица *Епистолије кир-Силуанове* и приписао их творцу стихова Симеону и Сави (Bogdanović 1979). То откриће је било свеже у време Тахиаосовог рада на рукописима из Светог Пантелејмона, па је он у своме опису пантелејмоновског зборника, уз заглавље и инципит, констатовао како монах Силуан доскоро није био познат и навео расправу Димитрија Богдановића о овом аутору. (Tachiaos 1981: 78). Силуанове посланице сачуване су само у једном препису, у савинском зборнику. То је рукопис мањег формата, писан на хартији, према воденим знацима и палеографским карактеристикама писма, вероватно око 1418. године. Реч је о исихастичком зборнику, какви су се често састављали и преписивали у другој половини XIV и првим деценијама XV столећа међу Јужним Словенима. Поред поука и слова и састава аве Доротеја, Исака Сирина, кијевског митрополита Илариона, Јована Климакса, Јефрема Сирина, Јована Златоустог, на крају кодекса налази се, без појединачних заглавља, девет Силуанових писама, обележених киноварним почецима и без завршетка. Нису сачувани одговори на њих, а име адресата нигде није исписано. Димитрије Богдановић је закључио да је реч о реалној преписци, стварним писмима састављеним по правилима епистоларног жанра, прожетим мислима о ограничености земаљског живота и вечности Божје љубави. Поред све апстрактности и деконкретизације, може се у преписци уочити близак однос саговорника, од којих Силуан има позицију духовника и учитеља, а непознати адресат се налази у положају штићеника и васпитаника. Димитрије Богдановић је сматрао да Силуан пише своја писма изван Атоса и да их на Атос упућује. Он држи да је преписка настала између 1363. и 1371. године. Својевремено смо и сами писали о Силуану и изложили другачије мишљење: Силуан се налази на Светој Гори, а онај коме су писма упућена пребива „у свету“, можда баш у области где се налази манастир Савина и камо су се упућивали многи монаси са Атоса и из крајева који су већ били под Турцима. По нама, време преписке могле би бити педесете године

[4] Оригинални текст *Славословие Силуана Симеону* публикован је у *Xenia Slavica: Papers Presented to Gojko Ružičić on the Occasion of his 75th Birthday*, Mouton: The Hague 1975, 75–81. Оба чланка публикована су и у Jakobson 1978: 218–230 и 231–240.

XIV столећа (Shpadijer 2014: 100–112). Силуаново име је и потврђено у изворима у то време — према запису на једном српском рукопису из Светога Павла он је наведен као творац пасхалије из 1355/1356. године (Ćorović 1929: 31–35; Stojanović 1902: бр.104).

Слово светогорског монаха Силуана[5] из пантелејмоновског рукописа припада жанру „вапроси и ответи“ и обрађује типичну исихастичку тему о „молчанију“, тиховању[6]. У својим одговорима Силуан објашњава како треба тиховати у келији. Основна мисао која се кроз „дијалог“ разрађује јесте неопходност свести о важности часа у којем се тело разлучује од душе. Њега треба спремно дочекати, па светогорски монах саветује инока о томе. Најважнија у свему јесте чврста вера у Бога који је увек близу и стално мотри на човека. Данонoћним молитвама постиже се смереност срца и мир у души, неметежност нарави и крепкост у уздржању. Непобедивост у искушењу и радосна нада воде „ка одрешењу“, па се тек тако може „крају живота приближити без бојазни“. Не само дидактичност него и извесна рефлексивност катрактерише ове „одговоре“, а рефлексивност и јесте основно обележје Силуановог целокупног опуса.

Аскетски зборник из Светог Пантелејмона, поред тога што нам открива још једно дело старог српског књижевника из средине XIV столећа, сведочи и о важној чињеници. Године 1364. један се савременик, „мних Свете Горе“ нашао у друштву знаменитих црквених мислилаца, чији се списи читају у тишини монашке келије и чији савети помажу подвижницима, утврђујући их у вери и исихастичком начину живота. Да ли је Силуан тада још био жив — не знамо, али је десетак година раније, у време настанка записа на Псалтиру из 1355/1356, он наведен као несумњиви ауторитет:

> Симь же пасхалїамь творць Силоуань монах, и по истинѣ нови Силоуань, силнь же разоумомь и крѣпакь вь словѣ, велиѥ бо и дивно ѥсть сложениѥ сихь пасхалїи, и хотеи смотрити, оувѣсть силоу премоудрости и хитрости. (Stojanović 1902: бр.104).

[5] То што је у рукопису написано Силоуама очигледна је омашка јер писар није нарочито брижљив — и у суседној речи Мниих(а) поткрала се грешка. Ово не доводе у сумњу ни А.-Е. Тахиаос ни А. А. Турилов.

[6] О овоме расправљамо у саопштењу „Српска књижевност у доба царства и Силуанов културни круг“, које је изложено *на Седмој националној конференцији византолога*, одржаној у Београду, 22–25. јуна 2021. године. Овде доносимо неке закључке из тог саопштења.

У прилогу доносимо Силуанов састав из рукописа манастира Светог Пантелејмона бр. 28. У издавању изворног текста скраћенице с титлом разрешаване су помоћу полукружних заграда ( ), а оне без титле помоћу угластих заграда [ ]. Надредна слова су спуштана у ред, киноварна служе за издвајање новог пасуса и једино су она верзална. Интерпункција је изворна, а надредни знаци су изостављени.

(45а) Силоуама(!) Мнних(а)(!) С(ве)тыѥ гори Сл(о)во.

Како дльжно ѥс(ть) мльчалствовати вь келїи

Ѿт(ь)вѣт(ь)

Ѥже пр(и)с(ь)но имѣти вь оумѣ час(ь) вь н҆же д(оу)ша ѡт[ь] тѣла разлоучает се. и нелицемѣрноѥ соудище. и ꙗко ѡт[ь]вѣть хощемь дати. ѡ дѣлѣх(ь) и словесѣх(ь). и помишлѥних(ь) злихь. и ѥже не имѣти памети чл(о)в(ѣ)че ѡтьноудь вь кѥлии

Ѿт(ь)вѣт(ь)

Никогоже не ѡклѥвещи ни оуничжи. и м(о)ли се и пои разоумно. и боудет҆ ти с(ѣ)дѣниѥ

(45б) несмоу҆тно и б(ог)ь дас(ть) ти п(о)кои

Вьпрос(ь).

Что ѥс(ть) помагающе инокоу вь всаком(ь) искоушени и скрьби ѡдрьж(е)щеи

Ѿт(ь)вѣть

Ѥже вѣровати тврьдо ѡт[ь] д(оу)ше ꙗко близь ѥс(ть) б(ог)ь и зрить чл(о)в(ѣ)ка всегда.

Вьпрос(ь).

Аще оубо кто не имат(ь) мисль сию не может҆ ли сп(а)сти се.

Ѿт[вѣть]

Кроме сеѥ. мисли не тврьдо всако дѣланиѥ и болѣзни

Вьпр(о)с(ь)

Что оубо чтениꙗ и болезни ничтоже ли ползоують.

Ѿт[ь]вѣт[ь]

Польза оубо кромѣ сеѥ мисли ни ѥдина ѥс(ть). иже бо многы кныги прошьд[ь]. и сиѥ мисли не стежаль ѥс(ть). п[о]добьнь ѥс(ть) мѣрещомоу пшеницоу чоуждоу многоу сам҆ же гладемь таѥть. и бо не имоущти мисль сию. ни свѣс(ть) имоуть чистоу. нь болеть заб҆вениѥмь. и нев[ѣ]дѣниѥмь. и нещедно борет҆ се ѡт(ь) срамних(ь) стр(а)стеи и. а иже сп[о]добльше се стежати мисль сию ѡ многѣ и ѡ малѣ хранить ю скров҆но. а кромѣ сеѥ мнеще се (46а) разоумь имѣти. и видени знамениѥмь ѥс(ть). се҆ ꙗко

оумь имоуть ѡскврьнень ѥще. и мисль бывши бе страх(ь). свою похоть сьврьшаѥть. и бо зрѣниѥ ѥже г(лаго)лѥ имѣти. любодѣичишь ѥс(ть) и не имать крѣпос(ть) сьхранити д(оу)шоу неѥтно вь врѣме брани. тѣмже прѣвьзнашающе с(е). симь льженименитимь разоумомь. оудобь ѡбраштают҆ се. ѡвогда оубо вь ср[ь]д[ь]чноѥ ѡбьоуродѣниѥ. ѡвогда же и кь самѣмь страстемь нечьстиꙗ. ꙗкоже бо кто виде ѡбразь ц(а)р(ь)скы на дьсцѣ напис(а)нь. и не прѣлагаѥт҆ се вь страх(ь) ѿт[ь] нѥго ꙗко мр҆твь. ѥс(ть). сицѣ и льженимѣнни разоумь. на зданиѥ мисли соуши злаго бѣса. вь нерадьство паче д(оу)шоу приводить и бестрашиѥ. а истинноѥ видѣнїѥ, страхь б(о)жи и любовь исходатанствоуѥть. и бестр(а)стиѥ ч(н)сто, (46б) и ѡбльгчениѥ бранемь и сьврьшени мир҆.

Вьпр(о)с(ь)

Может ли кто имѣти мисль сию всегда

Ѿт(ь)вѣт(ь)

Мисли сиꙗ ѿт[ь] ѥже зѣло любити б(ог)а бивают(ь). ибо любеи кто кого, пр(н)сно вьзоромь ѡного мьчтаѥт҆ се и в҆ѡображаѥть и. ꙗкоже сии вь ѥдино зрачит҆ се. б(ог)ь оубо чл(о)в(ѣ)колюб҆ць сїи ничтоже прѣзь силоу заповѣда нам(ь). и аще ни би било мошно хранити мисль сию. не би г(лаго)лало писаниѥ. вьзлюбиши г(оспод)а б(ог)а твоѥг(о) всѣмь ср[ь]дцемь твоимь. и всею д(оу)шею твоѥю. и вьсею крѣпос(т)ю твоѥю. вьзлюбити твьрдо и несит҆но г(оспод)а. и не забоудеши сию с(ве)тоую мисль николиже. ѥльма и пр(о)р(о)кь чл(о)в(ѣ)кь сӣ имѣше сию, тѣм҆же и г(лаго)лаше. камо идоу ѿт(ь) доуха твоѥго. и ѿт[ь] лица твоѥго камо бѣжоу. аще вьзидоу помисломь на н(е)бо тоу ѥси. аще сидоу вь адь тоу ѥси. и прѣд[ь]зрѣхь г(оспод)а прѣд[ь] мною выноу. и ꙭчи мои выноу кь г(оспод)оу (47а) и г(оспод)ь б(ог)ь нашь сию мисль хоте вьлож(и)ти вѣрнимь г(лаго)лаше. тӹ же ѥгда молиши се вьниди вь клѣть свою. и затвори дв҆рь свою. и пом(о)ли се ѡ(ть)цоу твоѥмоу вь таинѣ. и ѿт(ь)ць твои виде те вь таинѣ, вьздасть тебѣ ꙗвѣ. ꙗкоже бо не можеть кто ꙭчима м҆же теши и не прѣтькноути се. сицѣ немошно кромѣ сеѥ мисли творити что мало или велико не потькновен҆но. всак[ь] бо вь стады текы извѣщаѥт[ь] се бити ц(а)роу сѣдешоу на прѣстолѣ висоцѣ. и сматраюшоу когождо течениꙗ подвиг⁘

Вьпрос(ь),

Что оубо сьтворить кто да стежит(ь) сию мисль

Ѿт(ь)вѣт(ь)

М(о)лити се дльжнь ѥс(ть) б(ог)оу д(ь)нь и ношь. имѣти ѡпасно хранениѥ ѥзыкоу и ꙭчима. и нелѣностивь быти кь всакомоу дѣлоу бл(а)гоу. и кь всѣмь заповѣдемь вь смѣренои моудрости и истинѣ⁘

(47б) Вьпр(о)с(ь)

Ѡт(ь)коуд(ь) познаваѥть ꙗко стежаль ѥс(ть) кто мисль сию

Ѡт(ь)вѣт(ь)

Сию мисль стежави смѣрень ѥс(ть) ср[ь]дцемь. мирьнь же д(оу)шею. неметежьнь нравомь. не прѣскаче оусти. и сл(о)вомь польѕьнь. сию мисль стежимь и мыи. да боудемь вь безмльвы трьпѣливи. вь вьздрьжании крѣп҆ци. вь хождени непрѣтькновени. вь искоушениих(ь) непобѣдими. оупванниемь рад[о]ующе се. кь ѡт[ь]рѣшению житиꙗ без[ь] боꙗзни, и бл(а)госрьди и примемь ѡ б(о)зѣ непрѣстан҆но в(е)селиѥ⁘~

Литература

Bogdanović, D. 1979: [Cyril-Siluan’s Epistles]. In: *Zbornik Filozofskog fakulteta* XIV–1. (Beograd), 183–209.
Богдановић, Д. Епистолије кир-Силуанове. В сб.: *Зборник Филозофског факултета* XIV–1. (Београд), 183–209.

Jakobson, R. 1961–1962: [The structure of two Serbo-Croatian songs]. In: *Zbornik za filologiju i lingvistiku*, IV–V, 131–139.
Јакобсон, Р. Структура двеју српскохрватских песама. *Зборник за филологију и лингвистику*, IV–V, 131–139.

Jakobson, R. 1971: [Siluan’s hymn to Simeon]. In: *Zbornik za filologiju i lingvistiku*, XIV/1, 25–31.
Јакобсон, Р. Силуанов славоспев Симеону. *Зборник за филологију и лингвистику*, XIV/1, 25–31.

Jakobson, R. 1978: *Ogledi iz poetike*. Beograd.

Katalog 2013 — Zh. L. Levshina, A. A. Turilov (eds.). Katalog rukopisej, pechatnykh knig i arkhivniykh materialov Russkogo Svyato-Panteleimonova monastyrya na Afone, Part I: Slavyano-russkie rukopisi, khranyashchiesya v biblioteke i arkhive monastyrya. Compiled by Monk Ermolaj (Chezhiya), Holy Mount Athos.
Каталог 2013: Ж. Л. Левшина, А. А. Турилов (ред.). Каталог рукописей, печатных книг и архивниых материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, Часть 1: Славяно-русские рукописи, хранящиеся в библиотеке и архиве монастыря. Сост. Монах Ермолай (Чежия). Святая Гора Афон.

Radojichić, Đ. Sp. 1959: [Siluan’s verses (from the beginning of the 15th century)]. In: *Zbornik radova Instituta za prouchavnje knjizhevnosti*, SAN 1, 47–57.
Радојичић, Ђ. Сп. Силуанови стихови (из почетка XV века). В сб.: *Зборник радова Института за проучавање књижевности*, САН 1, 47–57.

Stojanović, L. 1902: *Stari srpski zapisi i natpisi* [*Old Serbian records and inscriptions*]. Gathered them and arranged for Ljub. Stojanović. Book I. Beograd.

Стари српски записи и натписи. Скупио их и средио Љуб. Стојановић. Књ. I, Београд.

Tachiaos, A.-E. N. 1981: The Slavonic manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mont Athos. Thessaloniki, Los Angeles.

Turilov, A. A., Moshkova L. V. 1999: Slavyanskie rukopisi afonskikh obitelej. A.-E. Takhiaos (ed.). Thessaloniki.

Турилов, А. А., Мошкова Л. В. Славянские рукописи афонских обителей. Под ред. А.-Э. Тахиаоса. Фессалоники.

Turilov, A. A. 2013: [On the history of the library and scriptorium of the Dechani monastery: notes on the manuscripts of the XIV century]. In: T. Subotin Golubović (ed.). *Dechani u svetlu arkheografskikh istrazhivanja*. Beograd, 15–33.

Турилов А. А. К истории библиотеки и скриптория Дечанского монастыря: заметки о рукописях XIV в. В сб.: *Дечани у светлу археографских истраживања*, ур. Т. Суботин Голубовић, Београд, 15–33.

Turilov, A. A., Moshkova L. V. 2016: Katalog slavyanskikh rukopisej afonskikh obitelej. Beograd.

Турилов А. А., Мошкова Л. В. Каталог славянских рукописей афонских обителей. Београд.

Ćorović, V. 1929: Siluan and Danilo II, Serbian Writers of the 14th–15th centuries. *Glas SKA* 136, 13–103

Ћоровић В. Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века. *Глас СКА* 136, 13–103.

Shpadijer, I. 2014: *Athonite heritage. Hilandar Monastery and Old Serbian Literature*. Beograd.

Шпадијер И. Светогорска баштина. Манастир Хиландар и стара српска књижевност. Београд.



Helmut Keipert
(Universität Bonn)

DER GENITIV/AKKUSATIV IM PLURAL VON SUBSTANTIVEN: ZU DATIERUNG UND LOKALISIERUNG EINES MITTELALTERLICHEN SLAVISCHEN ÜBERSETZUNGSTEXTES

Besonderheiten der sog. „Beseeltheitskategorie“ zeigen, dass die slavische Übersetzung des Sendschreibens von Patriarch Photios an Fürst Boris-Michael von Bulgarien erst im frühen 16. Jh. in Russland entstanden sein kann (Keipert 1988). In Bulgarien ist diese Beweisführung grob missverstanden und stattdessen mit unzureichender Begründung eine mittelbulgarische Herkunft des Textes postuliert worden (Slavova 2013). Gleichzeitig haben ganz ähnliche russische Belege aus weiteren Übersetzungen (Verner 2011) den russischen Ursprung noch wahrscheinlicher gemacht.

Stichwörter: Übersetzung — Griechisch — Kirchenslavisch — Russisch — Datierung — Lokalisierung.

H. Keipert
(University of Bonn)

ANIMACY CONSTRUCTIONS IN THE PLURAL OF NOUNS: DATING AND LOCALIZATION OF A MEDIEVAL SLAVONIC TRANSLATION

Unusual animacy constructions show that the Slavonic translation of Patriarch Photius’ epistle to Prince Boris-Michael could be produced only in early 16th century Russia (Keipert 1988). In Bulgaria, this line of evidence was severely misunderstood and, with insufficient arguments, a Middle Bulgarian origin of the text was suggested instead (Slavova 2013). At the same time, comparable animacy phenomena in some other Russian translations (Verner 2011) confirm the Russian origin of the text.

Keywords: translation, Greek, Church Slavonic, Russian, dating, localization.

1. In einem Vortrag bei dem 1985 in Sofija durchgeführten Altbulgaristik-Kolloquium (an dem auch Anatolij Alekseevič teilgenommen hat) habe ich nachzuweisen versucht, dass die seit dem 16. Jh. in russischen Handschriften überlieferte slavische Übersetzung des Sendschreibens, das Patriarch Photios um 865 an den bulgarischen Fürsten Boris-Michael geschickt hat, kaum schon in dieser frühen Zeit und auch nicht in Bulgarien entstanden sein kann, sondern erst deutlich später und zudem in Russland angefertigt worden sein muss (vgl. Zlatanova 1986: 102). Hauptargument für diese These war die eigenartige Ausprägung, in der der Genitiv/Akkusativ-Synkretismus im Plural der Substantive dieses Textes auftritt, denn das herkömmlich „Kategorie der Beseeltheit“ (*категория одушевленности*) genannte Sprachphänomen hat sich im Ostslavischen bekanntlich anders als im Süd- oder Westslavischen entwickelt (vgl. jetzt Iordanidi, Krys’ko 2000: 192–198). Auf der anderen Seite dürfte für eine Entstehung dieser Übersetzung in Russland auch die Tatsache sprechen, dass die von ihr repräsentierte Erscheinungsform der sog. „Beseeltheitskategorie“ mit nicht wenigen Belegen solcher „Differenzformen“ (Christensen 1996) irritierend sogar deutlich über das davon im heutigen Russischen üblicherweise betroffene Wortgut hinausgeht und dass sich zu dieser beachtenswerten Extravaganz im russischen Übersetzungsschrifttum des 16. Jh. durchaus noch vergleichbare Wiedergaben finden lassen. Die knappe Diskussion einer Liste von mehr als vierzig slavisch-griechischen Satzbelegen hat vor drei Jahrzehnten gezeigt, dass der an diesem Text arbeitende Anonymus in Akkusativ-Positionen nicht nur den GPl. von maskulinen Personenbezeichnungen verschiedener Deklinationsklassen wie *учителей* 102,28 (56), *поборников* 102,28 (56), *старейшин* 102,32 (60), *человеков* 102,44 (73), *християн* 109,40 (413) oder *другов* 115,36 (728) sowie die von Pluralia tantum wie *людей* 111,9 (485) und *детей* 115,23 (715) eingesetzt hat und mit dem GPl. *соборов* 102.1 (23) auch ein mehrere männliche Personen bezeichnendes Kollektivum so verwenden konnte. Besonders fällt auf, dass seine Wiedergabe in Akkusativ-Kontexten darüber hinaus sogar den GPl. von maskulinen Sachbezeichnungen wie *гласов* 105,10 (184), *закон* 106,6 (221), *храмов* 110,24 (447), *гробов* 110,24 (447), *плодов* 112,35 (571), *даров* 114,4 (639) oder die entsprechende Form eines Abstraktums wie *помыслов* 113,14 (599) aufweist und zudem in dieser Umgebung einige Feminina bezeugt, die gleichfalls keine Personenbezeichnungen sind, vgl. die Belege von *душь* 107,34 (302),

икон 110,32 (457), *добродетелей* 112,41 (577), *басней* 122,36 (1075), *бед* 123,11 (1096) oder *надежей* 124,19 (1157)[1]. Da es im älteren bulgarischen Schrifttum keinen Text zu geben scheint, der eine so heterogene Fülle von Genitiv/Akkusativ-Belegen im Plural enthält, habe ich seinerzeit für eine russische Herkunft dieser Photios-Übersetzung plädiert und konnte das guten Gewissens auch deshalb tun, weil in den russischen Explikationen der lateinischen Paradigmen des gleichfalls seit dem 16. Jh. überlieferten „Russischen Donats“ ein ganz ähnlicher Genitiv/Akkusativ-Synkretismus verschiedenartiger Substantive im Plural zutagetritt, vgl. die dort ausdrücklich in Akkusativ-Zeilen zu lesenden Genitivformen *сѣх учителев* bzw. *сѣх мастеров* für *hos magistros, сѣх мудростей* bzw. *сѣх сопѣлей* für *has musas* und *сѣх плодов* für *hos fructus*, die zwei Bezeichnungen männlicher Personen, ein feminines Abstraktum (im Plural!) sowie eine feminine und eine maskuline Sachbezeichnung belegen[2]. In der Randbemerkung einer „Donat“-Handschrift ist dieser merkwürdige Kasusgebrauch sogar metasprachlich als generalisierende Regel formuliert worden:

> В руском же ꙗзыцѣ в множественом числѣ родственое и виновное падение согласни суть в члѣне и гласѣ[3].

Mit seinem schwach adversativen *же* grenzt sich der russische Glossator offenbar von den anders lautenden Homonymieangaben der Lateingrammatik (insbesondere: DPl. = AblPl.) ab, die ihm diese Bemerkung zum Russischen zweifellos nahegelegt haben (Keipert 1988: 107–112)[4]. Heute wissen wir, dass ähnliche Spuren dieser auf uns künstlich wirkenden Grammatikerregel auch noch in anderen russischen

---

[1] Belege hier mit Seite und Zeile wegen der besseren Zugänglichkeit zitiert nach Синицына (1965: 101–125); in Klammern folgen die Zeilenangabe im griechischen Text nach Laourdas-Westerink (1983: 1–30). Zu weiteren Belegen und den slavisch-griechischen Kontexten s. Keipert (1988: 94–103), wo die slavischen Belege nach der Zlatarskij-Ausgabe von 1917 zitiert worden sind.

[2] Vgl. jetzt Tomelleri 2002: 233 mit Anm. 5; 236 mit Anm. 5; 251.

[3] Tomelleri 2002: 233 Anm. 7, vgl. 249 zu *fructus* vs. *плод*.

[4] Denkbar ist aber auch eine Opposition von *русский* vs. *славенский*, denn selbst in den heutigen Texten des Russisch-Kirchenslavischen ist der Genitiv-Akkusativ im Plural der Substantive seltener als der Nominativ-Akkusativ. So gesehen setzt sich das *же* zugleich vom traditionell südslavisch geprägten Kirchenslavischen ab, vgl. die Distanzierung von dieser Tradition 1552 bei Nil Kurljatev (Keipert 1985).

Übersetzungen des 16. Jh. zu finden sind, der slavische Photios-Text also mit seiner seltsamen Ausweitung des Genitiv-Akkusativs im damaligen Schrifttum Rußlands nicht alleinsteht (vgl. **4.**).

2. Ausdrücklich abgelehnt worden ist die von mir begründete Entstehung dieses slavischen Photios-Textes in Russland meines Wissens nur in Bulgarien. Wegen der Aufgabe des Fachs Slavistik in Bonn und der Auflösung der Seminarbibliothek habe ich erst Ende 2015 zufällig davon erfahren, dass sich T. Slavova in mehreren ihrer Publikationen mit verschiedenen Sprachproblemen dieser Übersetzung beschäftigt hat und bei ihrem Versuch, eine Herkunft der slavischen Fassung aus Bulgarien zu erweisen, auch auf den Genitiv/Akkusativ-Synkretismus eingegangen ist. In ihrer 2013 erschienenen Monographie hat sie meinen Aufsatz an zwei Stellen beiläufig erwähnt und mir dabei erstaunlicherweise unterstellt, dass meiner Meinung nach ein sicherer Beweis für den russischen Charakter der Übersetzung die Ausbreitung der Genitivendung -*овъ* (und ebenso -*ей*) sei:

> Разрастването на генитивното окончание -*овъ* (също на -*ей* [ ]), според Кайперт, е сигурно доказателство за руския характер на превода на Фотиевото послание (Keipert 1988). (Slavova 2013: 46).

> За Кайперт (Keipert 1988) преводачът на Фотиевото послание е сред представителите на филологическата традиция в Новгород от края на XV — средата на XVI в. Основанието на учения е силното присъствие в славянския текст на Фотий на категорията на одушевеност при съществителните имена, респективно голямата фреквентност на генитивните плурални окончания -*овъ*/-*ей*, които се откриват и в руския превод на класическата латинска граматика на Донат, осъществен от Дмитрий Герасимов през първата половина на XVI в. в Новгород. Това граматическо явление обаче не е характерно само за живия руски език от XV–XVI в., тъй като е прието за норма в множество южнославянски ръкописи още през XIV в. (Slavova 2013: 146f.).

Die mir fälschlich (und vielleicht nicht zufällig an beiden Stellen ohne Seitenangabe) zugeschriebene Behauptung[5] ist slavistisch so abwegig, dass es Slavova nicht schwergefallen ist, eine ganze Phalanx von Fachautoritäten (natürlich mit genauer Seitenzahl!) gegen mich ins

[5] Trotz wiederholter Bitte hat mir die Verfasserin leider auch nachträglich nicht mehr mitgeteilt, auf welche Seiten bzw. Formulierungen meines Aufsatzes sie sich an diesen beiden irreführenden Stellen bezieht.

Feld zu führen. Unabhängig von dieser entstellend-verschleiernden Berichterstattung lässt in Slavovas Buch aber auch die linguistische Beweisführung bei der Behandlung des Genitiv/Akkusativ-Synkretismus manches zu wünschen übrig. Das beginnt damit, dass in den Beleglisten Singular- und Pluralfälle nicht getrennt aufgeführt werden (Slavova 2013: 43f., vgl. knapper schon 2012: 14f.), obwohl das vielleicht nicht nur aus slavistischer Sicht wegen der beim Plural in den einzelnen Slavinen ganz unterschiedlichen Ausprägungen des Phänomens ratsam gewesen wäre (vgl. dagegen Iordanidi, Krys'ko 2000: 192–223). Zudem scheint mir noch nicht hinreichend geklärt zu sein, inwieweit man im mittelbulgarischen Schrifttum überhaupt mit dem Auftreten dieses Synkretismus auch im Plural der Substantive so selbstverständlich rechnen darf, wie das Slavova offenbar tut, wenn sie in dem Singular- und Pluralbelege zusammenfassenden Abschnitt zu den Maskulina und Neutra im slavischen Photios-Text ausführt:

> При имената от м. р. и ср. р. (съществителни, прилагателни, причастия), означаващи лица и персонифицирани предмети, винителният падеж е напълно изместен от родителния (срещу гръцки акузатив в оригинала) […]. Тенденцията е толкова силна, че понякога гръцки акузатив се предава със славянски генитив и след предлози […]. Тази картина кореспондира с езика на търновските книжевници, при които родителният падеж изцяло поема функциите на винителния при одушевени предмети, включително и след предлози (Kharalampiev 1990: 110). (Slavova 2012: 14f.; ebenso mit weiteren Belegen 2013: 45f.).

Die Berufung auf I. Kharalampievs Untersuchung der Sprache in den Werken des Patriarchen Eftimij scheint hier allerdings fragwürdig zu sein, weil jener sich an der genannten Stelle mit der auf Maskulina beschränkten Feststellung:

> В езика на Евтимий при имената от мъжки род, които означават одушевени предмети, той (*scil*. родително-винителният падеж, *H. K.*) напълно е изместил винителния. (Kharalampiev 1990: 100)

allein auf Singularfälle (wie die danach zitierten von Eigennamen) bezogen haben kann und Pluralfälle erst später, ausdrücklich im Unterschied dazu, nur bei Pronomina vorstellt. Dass der Genitiv/Akkusativ-Synkretismus im Plural der Substantive bei Evtimij tatsächlich nicht vorkommt, wird durch die Untersuchung von H. Kämmerer bestätigt, der in den von ihm untersuchten Evtimij-Texten nur einen

einzigen und wohl als nicht ganz sicher anzusehenden Pluralfall gefunden hat (1977: 36, vgl. dazu Iordanidi, Krys'ko 2000: 193). Mit seinen zahlreichen Synkretismusfällen bei Substantiven im Plural entspricht der Text der Photios-Übersetzung also durchaus nicht (wie von Slavova behauptet) den bisher bekannten sprachlichen Gepflogenheiten des Evtimij bzw. (wie Slavova verallgemeinert) der „Tărnovo-Schule“ insgesamt[6]. Jedenfalls scheinen im älteren bulgarischen Schrifttum nach wie vor keine Texte bekannt zu sein, mit denen man die gerade im Plural ungewöhnlich vielgestaltigen Erscheinungsformen der sog. „Beseeltheitskategorie“ im slavischen Photios-Text typologisch verbinden könnte. Solange es solche zweifelsfreie Belege nicht gibt, sollte man vielleicht doch erst einmal bei der gegenwärtig überzeugender beweisbaren russischen Hypothese bleiben.

3. Unter der provokanten Überschrift “The Trouble with Middle Bulgarian” hat W. Veder wenig später im Netz eine kurze, aber überaus positive Rezension zu Slavovas Buch publiziert, um im Anschluss daran ausführlich darzulegen, dass der slavische Text des Photios-Sendschreibens nicht erst — wie das die Verfasserin engagiert zu beweisen sucht — zu Zeiten und im Umfeld der sog. „Schule von Tărnovo“ übersetzt worden sein könne, weil die in Russland erhaltenen kyrillischen Handschriften trotz ihrer relativ späten Entstehung seiner Meinung nach noch immer erstaunlich viele und verschiedenartige Spuren einer bisher als Antigraph nicht vermuteten glagolitischen Fassung erkennen lassen (Veder 2013: 13–16 unter 6.1–6.1.6). Um seiner These Nachdruck zu verleihen, dokumentiert er ebenso von glagolitischen Vorlagen zeugende Transkriptionsfehler in unlängst bearbeiteten russischen Handschriften von Texten der Chronik des Georgios Hamartolos (R. Stankov) und des Dorotheos von Gaza (K. Dimitrov), bei deren Überlieferung die bisher

[6] Freilich erweisen sich auch einige der in den Listen der Verfasserin für Maskulina und Neutra(!) zusammengestellten Genitiv/Akkusativ-Belege bei näherer Betrachtung der griechischen Vorlage als schlichte Genitive. Während Belege für Neutra in diesen Listen zu fehlen scheinen, verliert sie über die von ihr auf S. 44 angeführten Formen der (gleichfalls „personalisiert“ gebrauchten?) Feminina *добродѣтелей* und *бѣд* leider kein Wort. Nicht ganz trifft auch Slavovas Behauptung zu, dass in dieser Übersetzung bei Bezeichnungen von Personen sowie in personifiziertem Gebrauch bei anderen Maskulina die Form des GPl. diejenige des APl. „vollständig“ (*напълно, изцяло*) ersetzt habe, denn neben dem in diesem Zusammenhang von ihr zitierten *храмов* gibt es in Akkusativ-Position auch nach Ausweis ihres Wörterverzeichnisses z. B. noch altes *храмы*.

des öfteren angenommene mittelbulgarische Vermittlung nach seinem Eindruck vielleicht eine geringere Rolle gespielt hat als die wiederholte Transkription glagolitischer Antigraphen:

> For the texts edited by Slavova and Dimitrov, the transmissional evidence […] points in the same direction: the translations were written in Glagolitic, their transmission shows multiple independent transcriptions, and the features considered *Middle Bulgarian* were not input in translation but acquired in transmission: they do belong to the two *codici electi*, but their uneven representation in the other witnesses shows that they did not belong to the text (Veder 2013: 7).

Die sich aus dieser Beobachtung ergebende relativ frühe Datierung der Photios-Übersetzung meint Veder auch durch deren Wortschatz stützen zu können, weil er lexikalische Übereinstimmungen mit der von Method ca. 870 begonnenen Übersetzung des „Scete Paterikons" und der gleichfalls noch im 9. Jh. entstandenen slavischen Fassung der „Scala Paradisi" des Johannes Klimakos sieht und die Nichtbeachtung des Genitivus negationis als einen syntaktischen Archaismus wertet (ibid.). Mit Veders anregendem Vorschlag einer Zurückdatierung ins 9. Jahrhundert ist freilich die üppige Ausbreitung der „Beseeltheitskategorie" in der auf uns gekommenen slavischen Fassung des Photios-Textes noch weniger zu vereinbaren als schon mit Slavovas als mittelbulgarisch zu verstehendem Hinweis auf die „Schule von Tărnovo", denn selbst in der verdienstvollen minuziösen Verzeichnung der Differenzformen des GAPl. im Altbulgarischen, Bulgarischen und Makedonischen scheinen Analoga zu der morphosemantischen Vielfalt der Belege in dieser Übersetzung nicht zu finden zu sein (vgl. Christensen 1996: 75–252). Es kommt hinzu, dass sich diese russischen Belege schwerlich als "acquired in transmission" erklären lassen, denn da sie positionsgleich wie ihre direkten Entsprechungen im griechischen Original auftreten und — besonders gut bei den Sachbezeichnungen erkennbar — nicht dem lebendigen russischen Sprachgebrauch, sondern einer künstlichen Kodifikation wie im „Russischen Donat" zu folgen scheinen, ist von ihnen wohl eher "input in translation" zu sagen, wobei vorerst offenbleiben sollte, ob damals für Russland eine ältere Übersetzung überarbeitet oder eine ganz neue hergestellt worden ist.

4. Russische Gelehrte haben wiederholt und bekanntlich auch in unserer Zeit vermutet, dass die Photios-Übersetzung in Russland

angefertigt worden sein dürfte, und konkret vor allem an das 16. Jh. und an Maksim Grek gedacht (vgl. Bulanin 1984: 82–94), doch scheinen sprachliche Besonderheiten, wie sie etwa H. O. Olmsted (2002) zusammengestellt hat, dabei noch keine Rolle gespielt zu haben[7]. Soweit ich sehe, ist in Russland erst I. V. Verner bei ihrer Analyse der von Maksim und seinen russischen Mitarbeitern hergestellten Übersetzung des Vierten Makkabäerbuchs und des Buchs Esther auf die dort begegnende sonderbare Verwendung des Genitiv/Akkusativ-Synkretismus bei „Unbelebten" genauer eingegangen. Dabei hat sie, gestützt auf die Neuausgabe V. Tomelleris, auch zu zeigen versucht, dass die Russen, die den von Maksim zunächst ins Lateinische übertragenen griechischen Text aus dem Lateinischen ins mehr oder weniger Russische zu bringen hatten, sich offenbar an der vom „Russischen Donat" vorgegebenen Genitiv/Akkusativ-Regel im Singular und Plural orientiert haben (Verner 2011: 204–207). Diese Übereinstimmung im Sprachgebrauch bekräftigt nicht nur den Rat, dass man die Rolle dieser Mitarbeiter Maksims in Zukunft mehr würdigen müsse:

> Maksim's assistants played a rather more active part in the revision at least of the psalter text than has usually been attributed to them by modern scholars or indeed by Maksim himself. (MacRobert 2018: 199).

Sie stützt auch die Vermutung, dass das Sendschreiben des Patriarchen Photios an Boris-Michael nicht in Bulgarien, sondern in diesem russischen Milieu übersetzt oder wenigstens überarbeitet worden ist. Quod erat iterum demonstrandum.

Literatur*

Bulanin, D. M. 1984: *Perevody i poslaniya Maksima Greka. Neizdannye teksty* [*Translations and messages of Maxim the Greek. Unpublished texts*]. L.: Nauka.
Буланин, Д. М. *Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты*. Л.: Наука.

[7] Vgl. in seiner 29 Merkmale umfassenden Liste Nr. 3–5, insbesondere: "Gen. desinences for non-animate Acc, (instead of normal Acc = Nom." (Olmsted 2002: 6–7).

* Оформление списка использованной литературы было изменено редакцией.

Christensen, R. H. 1996: *Die Natur im Geist. Die Differenzformen im Südslavischen im Lichte der Entwicklungshierarchien*. Kopenhagen.

Iordanidi, S. I., Krys'ko V. B. 2000: *Mnozhestvennoe chislo imennogo skloneniya* [*Plural of nominal declension*] (*Istoricheskaya grammatika drevnerusskogo yazyka*. Vol. I). M.: Azbukovnik.

Иорданиди, С. И., Крысько В. Б. Множественное число именного склонения (Историческая грамматика древнерусского языка. Том I). М.: Азбуковник.

Kämmerer, H. 1977: *Untersuchungen zur Flexion der Substantive in der bulgarischen Schriftsprache des 14./15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Morphologie*. München.

Keipert, H. 1985: Nil Kurljatev und die russische Sprachgeschichte. In: *Litterae Slavicae medii aevi. Francisco Venceslao Mares sexagenario oblatae*. Herausgegeben von J. Reinhart. München, 143–156.

Keipert, H. 1988: Die slavische Übersetzung des Photius-Briefs an Boris-Michael von Bulgarien. In: *Gattungen in den slavischen Literaturen. Beiträge zu ihren Formen in der Geschichte. Festschrift für Alfred Rammelmeyer*. Herausgegeben von H.-B. Harder und H. Rothe […]. Köln; Wien, 89–113.

Kharalampiev, I. 1990: *Ezik"t i ezikovata reforma na Evtimij T"rnovski* [*The language and language reform of Evtimiy Tarnovski*]. Sofia: Nauka i izkustvo.

Хaралампиев, И. *Езикът и езиковата реформа на Евтимий Търновски*. София: Наука и изкуство.

Laourdas-Westerink 1983: *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et Amphilochia*. Vol. I. *Epistularum pars prima*. Recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink. Leipzig.

MacRobert, C. M. 2018: Maksim Grek in linguistic context. In: S. Tomelleri, I. V. Verner, A. Lukianowicz (eds.). *Latinitas in the Slavonic world. Nine case studies*. Berlin, 173–205.

Sinitsyna, N. V. 1965: [Epistle from Patriarch Photius of Constantinople to Prince Mikhail of Bolgar in 16th century manuscripts]. In: *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, 21, 96–125.

Синицына, Н. В. Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. *Труды Отдела древнерусской литературы*, 21, 96–125.

Slavova, T. 2012: [The Slavic translation of the Epistle of Patriarch Photius to Prince Boris and its Greek original]. In: *Palaeobulgarica/Starob"lgaristika*, XXXVI, 2, 3–30.

Славова, Т. Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис и неговият гръцки оригинал. *Palaeobulgarica/Старобългаристика*, XXXVI, 2, 3–30.

Slavova, T. 2013: *Slavyanskiyat prevod na Poslanieto na patriarkh Fotij do knyaz Boris-Mikhail* [*The Slavic translation of the Epistle of Patriarch Photius to Prince Boris-Michael*]. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Okhridski".
Славова, Т. *Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил*. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски».

Tomelleri 2002 — *Der russische Donat. Vom lateinischen Lehrbuch zur russischen Grammatik. Historisch-kritische Ausgabe*. Herausgegeben und kommentiert von V. S. Tomelleri. Köln; Weimar; Wien.

Veder, W. R. 2013: *The Trouble with Middle Bulgarian*. Preprint. 26 S. Abgerufen von academia.edu. URL: https://www.academia.edu/37020107/THE TROUBLE WITH MIDDLE BULGARIAN [Zugriff 14.11.2020].

Verner, I. V. 2011: ["Non-standard grammar" of the biblical translations of Maxim the Greek: the influence of Dmitry Gerasimov's "Donatus" on the Church Slavonic language of the IV Maccabean book and the book of Esther]. In: *Svyashchennoe pisanie kak faktor yazykovogo i literaturnogo razvitiya (v areale avraamicheskikh religij)*. SPb.: SPbGU, 197–222.
Вернер, И. В. «Нестандартная грамматика» библейских переводов Максима Грека: влияние «Доната» Дмитрия Герасимова на церковнославянский язык IV Маккавейской книги и книги Есфирь. В сб.: *Священное писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)*. СПб.: СПбГУ, 197–222.

Zlatanova, R. 1986: [Fourth summer colloquium on old Bulgarian studies]. In: *Palaeobulgarica/Starob"lgaristika*, X, 1, 100–106.
Златанова, Р. Четвърти летен колоквиум по старобългаристика. Palaeobulgarica/Старобългаристика, X, 1, 100–106.



Марчелло Гардзанити
(Университет Флоренции)

ПОЛЕМИКА ВОКРУГ «ЕВРЕЙСКАЯ ИСТИНА» («HEBRAICA VERITAS») В РОССИИ В НАЧАЛЕ XVI ВЕКА

Выражение «hebraica veritas», которое встречается в полемическом произведении Максима Грека, направленном против испанского гуманиста Хуана Луиса Вивеса, выражает идею, которая в поздней античности была сформулирована Иеронимом Стридонским, чтобы оправдать использование еврейских оригиналов в противовес греческой версии Септуагинты для латинского перевода Библии. В статье показано, что Максим Грек знал о продолжающихся на Западе дебатах о версии Септуагинты, и изложены причины, по которым он защищал ее.

Ключевые слова: Еврейская Библия, Септуагинта, Максим Грек, Славянская Библия.

M. Garzaniti
(University of Florence)

VERITAS HEBRAICA POLEMICS IN RUSSIA IN THE 16th CENTURY

The expression “hebraica veritas”, which can be found in a polemical writing of Maximus the Greek against the Spanish humanist Juan Luis Vives, expresses a concept that had been formulated in late antiquity by St. Jerome to justify the use of the Hebrew originals over the Greek version of the Septuagint for the Latin translation of the Bible. The article shows that Maximus the Greek was aware of the ongoing debate in the West about the Septuagint version and sets out the reasons for his defense of it.

Keywords: Hebrew Bible, Septuagint, Maximus the Greek, Slavonic Bible.

Выражение «еврейская истина» встречается в полемическом произведении Максима Грека, направленном против испанского гуманиста Хуана Луиса Вивеса (1492–1540)[1]. Вместе с этим выражением в Россию проникла идея, которая в поздней античности была сформулирована святым Иеронимом для оправдания использования еврейских оригиналов Библии в противовес их греческой версии при переводе книг Ветхого Завета на латинский[2].

На Западе в Средние века это выражение использовалось для обозначения латинской версии ветхозаветных книг Вульгаты, ориентированной на еврейские оригиналы. Более конкретно, в гуманистической сфере, после призыва «ad fontes», оно приняло идеологическую ориентацию, в итоге противопоставив еврейскую текстовую традицию Ветхого Завета версии Септуагинты, что имело важные последствия как для перевода, так и для экзегетической практики. В частности, внимание было сосредоточено на книге Псалтырь из-за ее тесной связи с Новым Заветом и той роли, которую сыграла литургическая традиция в контексте, в котором начали распространяться знания еврейского языка и толкования раввинской традиции[3].

В тексте Максима Грека «Словеса супротивна ко Иоанну Лодовику, толковнику книги св. Августина, епископа Иппонскаго» (далее — Словеса) принимается во внимание произведение испанского гуманиста, посвященное трактату Святого Августина *О граде Божьем*. Обширный комментарий к этой знаменитой работе, который был запрошен Эразмом Роттердамским, являющимся наставником Вивеса, был опубликован в Базеле (1522 г.) через несколько лет после прибытия Максима Грека в Москву[4]. Максим Грек использовал этот том для извлечения некоторых цитат из «Сивиллиных книг», касающихся Страстей Христовых и Его

[1] Об испанском гуманисте см.: Fantazzi 2008.

[2] Подход Иеронима Стридонского, конечно, не означал, что он отверг перевод Септуагинты (González Martínez 2020). Для введения в вопрос с исследованием версии Второзакония, сделанной им, см.: Weigert 2016.

[3] См. работу общего характера с обширной библиографией: Vanderjagt 2008; Rummel 2008 (со статьей, посвященной Вивесу).

[4] Речь идет о первом издании, вышедшем у печатника Иоганна Фробена: *De Aurelii Augustini opus absolutissimum de Civitate Dei, emendatum per J. L. Vivem et dignis commentariis illustratum*, Bale, 1522.

Второго пришествия[5]. Драгоценный том, вероятно, попал к нему через контакты с дипломатами великого княжества, которые часто посещали его келью в Чудовом монастыре.

Словеса Максима Грека, которым до недавнего времени уделяли внимание лишь немногие ученые и которые мы можем найти в недавнем издании[6], заслуживают более глубокого изучения. На данный момент мы ограничимся рассмотрением основной направленности полемики, проведенной Максимом Греком, постаравшись реконструировать исторический контекст. Максим Грек уделяет внимание не столько интерпретации трактата Августина, сколько вопросам библейской экзегезы и, в его центральной части, греческой версии Ветхого Завета, Септуагинте, которой испанский гуманист предпочел версии Симмаха, Акилы и Феодотиона, использованных в «Гексапле» Оригена, которые более точно соответствовали еврейскому тексту. Важность вопроса в кратком тексте подтверждается названиями глав, предлагаемых рукописной традицией и которые могут восходить к тому же Максиму Греку, где в центральной части произведения четыре раза (главы 12–15) указано: «О изправлении книг Ветхаго завета»[7].

Эту позицию, занятую Максимом Греком, можно рассматривать в связи с консервативными взглядами, которые он высказал при выборе перевода, связанного, в частности, с версией Псалтыри и другими книгами Библии в ходе его деятельности[8]. Этот вопрос, однако, заслуживает рассмотрения в более широком контексте. Необходимо принять во внимание горячие дебаты, которые велись в то время по этому вопросу, и, прежде всего, проанализировать опыт, накопленный Максимом Греком на Западе, когда он был известен под именем Михаила Триволиса.

Во время своего пребывания в Италии Максим Грек жил в окружении, в котором внимание гуманистической филологии

---

5 См.: Bulanin 1984: 23–24, 76–77.

6 Сошлемся на издание под редакцией Л. И. Журовой (Zhurova 2008–2011, I: 259–275) с обширными текстуальными комментариями (Zhurova 2008–2011 II: 468–481).

7 Zhurova 2008–2011 II: 471.

8 О переводе и использовании Библии в произведениях Максима Грека см. Garzaniti 2017. О версии Псалтыри см. Verner 2019, о книге Эсфири см. Taube, Olmsted 1987, а о Четвертой книге Маккайской см. Olmsted 1994.

проявлялось не только в обращении к текстам эллинистической культуры, как вообще подчеркивалось до сих пор, но также и к священным писаниям и их версиям. Еще в конце XV в. Мануций опубликовал греческую Псалтырь (1486 г.), отредактированную выходцем с Корфу Юстином Декадием[9]. В предисловии редактор объявил о подготовке трехъязычного — латинского, греческого и еврейского — издания Пятикнижия и других книг Ветхого Завета.

В начале века, когда Максим Грек, уже сотрудничавший с Мануцием, жил в Мирандоле, работая секретарем Джованни Франческо Пико, венецианская типография напечатала введение к еврейскому языку, которое содержало выдержки из некоторых библейских отрывков (*Introductio utilissima hebraice discere cupientibus*, 1500), и в следующем году образец трехъязычного издания, заявленного Декадием (1501 г.). Оба, вероятно, были отредактированы с помощью еврейского печатника Гершома Сончино. Позже, когда Максим Грек сотрудничал с Мануцием, было опубликовано второе издание тома *Horae* (Часослов) с литургическими текстами греческой и латинской традиции на греческом языке с некоторыми псалмами (1505 г., 1-е изд. 1497 г.).

Вероятно, Максим Грек уже уехал из Венеции на гору Афон, когда Эразм Роттердамский останавливался в городе-лагуне, сотрудничая с Мануцием в издании его «Пословиц». Но мы хорошо знаем, насколько глубоко гуманист занимался филологией священных текстов. После смерти венецианского печатника его зять Андреа Торресано опубликовал всю Библию на греческом языке, задуманную Мануцием, с эразмианским текстом Нового Завета и версией Септуагинты для Ветхого Завета (1518 г.). Это был год приезда Максима Грека в Москву.

Должно быть, молодой Михаил знал о «еврейской истине» прежде, после прибытия во Флоренцию (1492 г.). Копируя под руководством Ласкариса греческие рукописи, он часто посещал флорентийскую Всеобщую школу, где Ласкарис преподавал греческий язык, и слушал проповеди Савонаролы. Уже давно во Флоренции, в гуманистических кругах, было живо внимание к еврейской культуре и языку, и в те годы, прежде всего благодаря Джованни Пико делла Мирандола, возобновился интерес к еврейской

[9] О греческих книгах Дома Альда библейского и литургического содержания см. Flogaus 2005–2007.

рукописной и экзегетической традиции. В последние годы своей жизни, вдохновленный прежде всего Савонаролой, Джованни Пико начал писать комментарий к Псалтыри, который также принимал во внимание еврейский текст, из которого был напечатан только комментарий к Псалму 15 (1496 г.). Драгоценные материалы после смерти философа были переданы его племяннику Джованни Франческо Пико, с которым, как мы уже говорили, Михаил Триволис сотрудничал несколько лет (1498–1502)[10].

Еще более важным был период, проведенный им в монастыре Сан-Марко во Флоренции (1502–1503 / 1504? г.), который по воле Савонаролы стал одним из самых важных центров на Западе для изучения восточных традиций и где изучались еврейская и сирийская версии Библии. Как раз в то время, когда Триволис был послушником в монастыре, его настоятелем был доминиканец Санте (Антонио Бальдини) Паньини (1470–1536), который был одним из ведущих знатоков еврейской Библии своего времени. Паньини выучил еврейский и арамейский еще в девяностых годах у раввина Исаака, который стал доминиканским монахом при благословлении самого Савонаролы под именем Клементе Абрамо. В последующие годы, после публикации многоязычного издания еврейского и арамейского текстов первых двадцати восьми псалмов с латинским переводом (*Psalterium nuper translatum ex Hebraeo, Caldaeo et Graeco*, Romae 1520), Паньини переехал во Францию, где опубликовал полный перевод Библии (*Veteris et Novi Testamenti nova translatio*), основанный на древнееврейском и греческом языках[11].

Эти краткие заметки о культурном контексте, в котором формировался Максим Грек, и об опыте, накопленном за эти годы, могут помочь нам лучше понять краткий текст, который мы рассматриваем, и, прежде всего, отношение к еврейской версии Библии, которая вытекает из него. Это не аподиктическая установка, которая априори исключает любое несовершенство переданного текста Септуагинты. В своей полемике против Вивеса Грек допускает возможность ошибок при передаче. Однако его

[10] Комментарий к псалмам, сделанный Пико делла Мирандолой восходит, возможно, к 1488–1489 (см.: Bacchelli 2015). Критическое издание этих материалов находится в Raspanti 1997.

[11] Чтобы полнее представить его деятельность см.: Campanini 2015. О его деятельности как исследователя Библии см.: Vanderjagt 2008.

позиция — это принципиальная позиция, связанная, прежде всего, с авторитетностью версии, которая использовалась церковными писателями и отцами церкви и была подтверждена установившейся традицией, согласно которой переводческая работа семидесяти двух переводчиков, выполненная в Александрии Египетской, была боговдохновенной.

Об этом говорится в двенадцатой главе, которая начинается с призыва к автору («О Лодовиче») не критиковать семьдесят два переводчика, которые «Духом Святымъ преведоша». Это было подтверждено, пишет Максим Грек, самим Иеронимом Стридонским и текстом, сопровождающим греческую версию; это подтверждается отцами церкви («весь священыи Съборъ въсточныхъ богодухновеных отецъ и вселеньскых учителеи»). В частности, афонский монах исследует вариант псалма, где версия Септуагинты говорит о «матери Сионе» (мати Сионъ), которая содержит явное «предвъзвѣщание» духовного материнства тех, кто верит в Иисуса Христа «божественою банею» и они вскормлены «млеком неблазненаго богоразумиа». Этот образ теряется при дословном переводе масоретского текста. Испанский гуманист, по его мнению, обманывает себя, следуя только за Иеронимом и определяя «священныи источникъ и истинныи» в еврейской традиции, которая исказила бы священные писания.

В следующей главе, тринадцатой, Максим Грек повторяет, что не должно принимать в расчет еврейские книги, подтверждая главный аргумент критики еврейского текста, который повторяется в сочинениях того времени: версия еврейского текста содержала погрешности, направленные на то, чтобы затемнить толкование Ветхого Завета в христианском ключе. В частности, Максим Грек ссылается на отрывок из Евангелия от Матфея, который иллюстрирует мессианское пророчество о Вифлееме (Мф. 2, 6).

В четырнадцатой главе, которая сохраняет то же название, что и предыдущая, Максим Грек еще раз подтверждает правильность перевода Септуагинты («прямѣ преведошя всяко») вопреки мнению испанского гуманиста, который утверждает, что многие отрывки были переведены «плохо и не по науке (злѣ и ненаученѣ)». По его мнению, очевидно противоречие в утверждениях самого Иеронима Стридонского, что, с одной стороны, свидетельствует о том, что александрийские переводчики были вдохновлены, с другой, что они переводили «злѣ и ненаученнѣ». Таким образом,

Иероним поднялся бы на более высокую ступень александрийских переводчиков, даже если бы не участвовал в том же их вдохновении. Такое оскорбление их показало бы на самом деле, что он сам не был причастен к той же благодати, как указывает апостол Павел: «духы пророчьскы пророкомъ повинуются (1 Кор. 14,32)». В качестве свидетельства против Иеронима Стридонского, Максим Грек обращается к философу Иустину и мученику Тертуллиану и цитирует самого Августина, который «глаголетъ бо ся, толь чюдно и достохвално бывше согласие в рѣчех ихъ, яко аще и раздѣлно на дѣло сие сѣдяше кождо». Призыв в поддержку его тезиса о латинской патристике является еще одним аргументом по отношению к ранее приведенному, в котором специально упоминается авторитет восточных отцов.

В последней главе, в которой вновь перевод Септуагинты противопоставляется масоретскому тексту, Максим Грек повторяет свое враждебное отношение к еврейским книгам, оспаривая критику в адрес греческой версии отрывка из книги Ионы о посте, продолжавшемся сорок дней в городе Ниневии (см.: Иона 3, 4). По его мнению, Септуагинта в данном случае содержит упущение, которое нельзя приписывать переводчикам и, следовательно, приписывать самому «Параклиту», который их вдохновил, а скорее это результат отвлечения переписчика (нѣкыи от преписующих священныя книгы по забвению, якова же такова многа случаются)», который вместо «три дня» написал «сорок дней». И он добавляет рациональное соображение о невозможности для населения целого города, мужчин, детей и животных, голодать в течение сорока дней. И в заключение он говорит: «престаните убо, престаните хвалити истину евреиску и источника священа нарицати еврѣискыя книгы!» Однако мы хотим сказать, что Максим Грек должен признать, что правильное значение было передано еврейским текстом и версиями, наиболее близкими к этому тексту, что подразумевает полезность обращения к нему. Необходимость филологического подхода нам кажется подтвержденной в следующих размышлениях об отрывке из Евангелия от Иоанна (5, 26–27), в котором разное толкование пунктуации в латинском и греческом вариантах приводит к различной интерпретации.

Таким образом, позиция Максима Грека ясна, даже если в контексте практики перевода мы ожидали найти более глубокое размышление о различии между божественным вдохновением

и компетентностью. Однако мы находим это подробно выраженным в трудах, в которых Максим Грек защищает свою деятельность в качестве переводчика от тех, кто обвинял его в ереси, что привело к суровому приговору и тюремному заключению[12]. Это заставляет нас думать, что спорная статья против Вивеса была составлена до того, как он тщательно проанализировал деятельность переводчика и, следовательно, в годы, предшествовавшие его тюремному заключению. Поэтому композицию краткого полемического сочинения следует перенести на 20-е годы, точнее, с учетом издания тома Вивеса, на 1522–1525 годы. Это подтверждается, как было недавно предложено, близостью формальных приемов Словес с письмами, адресованными в те же годы Федору Карпову[13].

Более того, вызывает некоторые сомнения, тот факт, что краткий текст адресован прямо к испанскому гуманисту с повторяющимся обращением «о Лодовико», и это могло бы означать, что послание было написано на латыни и адресовано непосредственно получателю. Гораздо более вероятно, что это риторический призыв и Словеса — лишь размышления собранные во время чтения тома, затрагивающие деликатные темы, возникшие в контексте переводческой деятельности или в связи с более общим антилатинским спором, посвященным критике западной культуры тех лет, и особенно направленной против Николая Булева. Не случайно в первых главах Словес всякое использование эллинистической культуры для толкования священных писаний подвергается радикальной критике, начиная с древней мифологии, определяемой как «бабьскые басни».

Вопрос о датировке произведений Максима Грека в целом остается сложным и, на наш взгляд, должен учитывать не только вопросы, рассматриваемые афонским монахом, и его выбор формальных приемов, но, скорее, возможную эволюцию его размышлений. Следовало бы отличать первый период, предшествующий двум процессам, который характеризуется оживленной и жесткой полемикой, возможностью играть важную роль в религиозном обновлении московского общества и русской церкви и, прежде всего, возможностью поддерживать обширные отношений на международном уровне. Этот период необходимо отличать от

---

[12] Более подробно см.: Garzaniti 2016.

[13] Zhurova 2008–2011, II: 469.

тех лет, которые последовали за его заключением, начиная с его пребывания в Твери, когда мы можем наблюдать смягчение полемического подхода и, прежде всего, духовное углубление его мысли с большим вниманием к эсхатологическим перспективам христианской веры.

В Словесах, рассматриваемых нами, проблемы международных отношений, которые Максим Грек мог бы построить, имеют не второстепенное значение. В период, предшествующий приговору, афонский монах действительно мог поддерживать близкие отношения с дипломатами, особенно греческого происхождения, что позволяло обмениваться письмами и доставлять книги. Это также объясняет тот факт, что Максим Грек имел в своем распоряжении публикации, напечатанные на Западе. Это могли быть издания Дома Альда, о которых Максим Грек говорит в своем письме молодому дворянину В. М. Тучкову[14], или, как в данном случае, трактат Вивеса о Граде Божьем, напечатанный в 1522 г. То же самое относится и к словарю Суда[15].

Вопрос о греческой версии Септуагинты представлял собой важную тему деятельности Максима Грека в России, которая началась именно со славянской версии святоотеческих комментариев к Священному Писанию. Благодаря Дмитрию Герасимову, его сотруднику, афонский монах без сомнения знал, как создавалась Геннадиевская Библия, и прежде всего тот факт, что некоторые книги были переведены с латыни. Не случайно Максим Грек приложил руку к книге Эсфирь, а также к версии книг Маккавеев[16]. Остается неопровержимым тот факт, что выбор Максима Грека использовать греческую версию Септуагинты стал отправной точкой библейской филологии в восточнославянском регионе. Впоследствии это принесло плоды при создании Острожской Библии (1581 г.), в реализации которой нетрудно обнаружить заново следы усилий Максима Грека.

Тема о версии Септуагинты сопровождается еще одной серией размышлений, которые, как мы уже сказали, связаны с вопросом

[14] См.: Garzaniti 2019.

[15] По мнению Д. Буланина, Максим Грек имел в распоряжении печатное издание знаменитого лексикона, но невозможно установить о каком именно издании идет речь: 1499 г. или венецианском издании 1515 г. (Bulanin 1984: 80).

[16] См. прим. 8.

экзегезы и должны быть проанализированы подробно. Начнем с вопроса о ссылках на классическую культуру и античную философию, в которых Максим Грек, кажется, занимает более жесткую позицию, чем обычно, не только из-за полемического подхода Словес, но, прежде всего, из-за попытки использовать классическую мифологию для объяснения христианских догм. В Словесах также проявляется интерес Максима Грека к Св. Августину, и, как уже было написано, в его работе есть несколько цитат из Св. Августина. Эта тема, безусловно, заслуживает более глубокого изучения в более общем контексте его времени и его образования.

На полях наших размышлений мы хотели бы отметить, что должно учитывать не только очевидные цитаты Августина, но и присутствие в его работах августинианского языка, который характеризует западную духовность и с которой Максим Грек, по всей видимости, был знаком со времени своего пребывания в Италии. У нас есть свидетельство этого в концепции «тайного учителя» (тайноучитель), которую можно прочесть в так называемом «Послании о сказаниях античной мифологии», где он говорит о своем обращении из страсти к языческой культуре[17].

Литература

Bacchelli, F. 2015: Pico, Giovanni, conte della Mirandola e Concordia. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*, T. 83 [consultato online 17-08-2021].

Bulanin, D. M. 1984: *Perevody i poslaniya Maksima Greka. Neizdannye teksty* [*Maximus the Greek translations and letters. Unpublished texts*]. L.: Nauka.

Буланин, Д. М. *Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты*. Л.: Наука.

Campanini, S. 2015: Pagnini, Antonio Baldino. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. T. 80 [consultato online 17-08-2021].

Fantazzi, Ch. 2008: *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden.

Flogaus, R. 2005–2007: Aldus Manutius and the Printing of Greek Liturgical Texts. *Miscellanea Marciana*. Venezia. T. 20, 207–230.

[17] См. Послание о сказаниях античной мифологии (Ржига 1935–1936: 101). Хотя он ссылается через несколько строк на «тайного мастера Григория» (Назианзина), мы слышим августинское эхо в определении «Interior ergo magister est qui docet, Christus docet, inspiration ipsius docet» (*In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, III, 3 в PL 35: 2004). См. Romoli 2021: 166.

Garzaniti, M. 2016: [Scriptures and *auctoritates* by Maximus the Greek]. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 64, 33–46.
Гардзанити, М. Священное Писание и *auctoritates* у Максима Грека. *Труды отдела древнерусской литературы*, 64, 33–46.

Garzaniti, M. 2017: [Translation and use of the Bible in the Maximus the Greek works]. In: A. A. Alekseev (ed.). *Slavyanskaya Bibliya v epokhu rannego knigopechataniya. K 510-letiyu sozdaniya Biblejskogo sbornika Matfeya Desyatogo*. SPb.: Publishing House of Pushkinskij Dom.
Гардзанити, М. Перевод и использование Библии в творчестве Максима Грека. *Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания. К 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого* / отв. ред. А. А. Алексеев. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 57–65.

Garzaniti, M. 2019: L'ancora e il delfino. Il romano Manuzio, il greco Trivolis e la Terza Roma. In: S. Toscano, Ju. Nikolaeva, P. Buoncristiano (ed.). *Roma e il mondo. Рим и мир. Scritti in onore di Rita Giuliani*. Roma, 2019, 45–56.

González Martínez, E. 2020: Jerónimo, traductor de la Biblia. In: *Mirabilia: electronic journal of Antiquity and Middle Ages*, 31, 251–276, https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/377843 [consultato online 17-08-2021].

Olmsted, H. M. 1994: [Towards the Research on Biblical Studies of Maxim the Greek: Translation of the Fourth Book of the Maccabees into Church Slavonic]. In: *Arkheograficheskij ezhegodnik za 1992 god*. M.: Nauka, 91–100.
Олмстед, Х. М. К изучению библеистики Максима Грека: перевод четвертой книги Маккавеев на церковнославянский язык. *Археографический ежегодник за 1992 год*. М.: Наука, 91–100.

Raspanti 1997: A. Raspanti (ed.). *Giovanni Pico. Expositiones in Psalmos*. Firenze.

Romoli, F. 2021: *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'occidente*, Firenze.

Rummel, E. 2008: *A Companion to Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Leiden.

Rzhiga, V. F. 1935–1936: [Unpublished works of Maximus the Greek]. In: *Byzantinoslavica*, 6, 85–109.
Ржига, В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека. *Byzantinoslavica*, 6, 85–109.

Taube, M., Olmsted H. 1987: "Povest' o Esfiri": The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther. In: *Harvard Ukrainian Studies*, 11, 100–117.

Vanderjagt, A. J. 2008: Ad fontes! — the early humanist concern for the Hebraica veritas, in Hebrew Bible. In: M. Saebo (ed.). *II, Göttingen Old Testament. A History of Its Interpretation*, 154–189.

Verner, I. V. 2019: Interlinearnaya slavyano-grecheskaya Psaltyr’ 1552 g.: v perevode Maksima Greka [Interlinear Slavic-Greek Psaltyr 1552: translated by Maximus the Greek]. Research and preparation of the text for publication by I. V. Verner. M.: Indrik.

Вернер, И. В. Интерлинеарная славяно-греческая Псалтырь 1552 г.: в переводе Максима Грека / Исследование и подготовка текста к изданию И. В. Вернер. М.: Индрик.

Weigert, S. 2016: *Hebraica veritas: Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus*. Stuttgart.

Zhurova, L. I. 2008–2011: *Avtorskij tekst Maksima Greka. Rukopisnaya i literaturnaya traditsii* [*Author’s text by Maxim the Greek. Manuscript and literary traditions*]. Part I–II. Novosibirsk: Publishing House SO RAN.

Журова, Л. И. *Авторский текст Максима Грека. Рукописная и литературная традиции*. Ч. I–II. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2008–2011.



Aleksandr Andreev
(The V. V. Vinogradov Russian Language Institute of
the Russian Academy of Sciences)

PRINTED SOURCES OF THE SLAVONIC HIERARCHICAL LITURGY IN THE 16th–17th CENTURIES: AN OVERVIEW *

In this paper, the author discusses the printed sources for the hierarchical Liturgy in Slavia Orthodoxa in the 16th and 17th centuries. The author identifies two editions of the Slavonic Trebnik (Euchologion) with hierarchical rites printed in Venice and one edition of a hierarchical Trebnik printed at the Moscow Print Yard in 1624. The author then discusses the sources that bear witness to the Nikonian reform of the late 17th century, including the Chinovnik printed in 1677 and its surviving proof copies. The purpose of the paper is to identify the sources for a complete study of the reform of the hierarchical Liturgy undertaken in Moscow in the second half of the 17th century.

Keywords: Archieraticon, Pontifical, Sluzhebnik, Chinovnik, Trebnik, Euchologion, Patriarch Nikon, Church Slavonic printed books, Nikonian reform.

Cyril Korolevsky in his seminal (but often quite erroneous) article on the Byzantine "Pontifical" (Archieraticon or Chinovnik) identifies Slavonic editions of the Chinovnik printed in Venice in 1538–40 and 1570 and in Moscow in 1600 and 1610 (Korolevskij 1944: 205). In fact, no such Muscovite editions dated 1600 and 1610 are known to modern bibliographers (Zernova 1958), and their existence was doubted already by the pre-Revolutionary Russian scholars[1]. As for the Venetian edition circa

* This research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, Project No. 20-18-00171, "Moscovia & Ruthenia in the 15th–17th centuries: mutual influences of written traditions in liturgy, canon law, the educational system, and theology".

[1] No precise description is provided by Ivan Karataev (1883: nos. 164 and 203), who evidently did not locate them. Vukol Undol'sky doubts their existence: "did this edition actually exist?" (Undol'sky 1871: no. 144) and "doubtful that this edition existed" (no. 181). This question was finally settled by Andrey Voznesensky (2011: 113–14).

1540, which Sr. Vassa also labels the "*editio princeps* of the *Chinovnik arkhiereisky* (*Hierarchal Ordinal*)", this is, in fact, a Euchologion (Trebnik) printed in Venice by Božidar Vuković (Nemirovsky 2009: no. 69). This edition of the Trebnik does contain rites served exclusively by a bishop: the ordinations or appointments of "a lamp-bearer or depotat", a reader or chanter, a subdeacon, a deacon, a presbyter, a "bishop, metropolitan or patriarch", and an abbot, as well as three rare rites that originate in the Euchologion of the Great Church — the coronation of a tsar, the election of "a caesar, despot or other authorities", and the election of a patrikios — and two prayers read by the patriarch, one when traveling and one for the tsar on Thursday of Bright Week[2]. The 1570 edition was printed in Venice by Jerolim Zagurović and is identical in content to the edition of Božidar Vuković, though the text and titles of many of the prayers have been revised (Nemirovsky 2009: no. 153; Guseva 2003: no. 50). These two editions, in fact, are not Chinovniki in the modern sense of the term, as there is no text of the hierarchical eucharistic Liturgy, and there is no indication that they were specifically printed for the use of a bishop. Rather, their content and text are derived from the manuscripts of the "Trebnik of Stefan Dušan", a translation of the Trebnik into Slavonic compiled during the reign of King Stefan Uroš IV Dušan, who established a Serbian patriarchate and declared himself autocrat of the Serbs and Greeks in 1345 (Afanasyeva 2020).

Unlike the Venetian editions, the Trebniki printed in Moscow before the reforms of Patriarch Nikon do not contain specifically hierarchical rites. The exception is one Muscovite edition specifically intended for the use of bishops: the *Potrebnik soborny svyatitelsky* printed in 1624 (Zernova 1958: no. 52)[3]. Since it is not mentioned in the bibliographies of Vukol Undol′sky and Ivan Karataev, it must have been unknown to Korolevsky. Unlike other editions of the Trebnik printed at the Moscow Print Yard, of which a large number of copies were produced, this was a limited edition (30 copies) distributed specifically to the bishops of the Russian Church (Pozdeeva 1986: 24). It suffered a curious fate: the

---

[2] The Greek text of these prayers is edited by Fr. Miguel Arranz (2003: 3:333–344) and (1996: 334–344).

[3] This edition may be listed in the catalogs and mentioned in the literature under various years (1623, 1624, and 1625). The colophon indicates the date when work on this book began, 19 December 7133 (AD 1624). According to the archives of the Moscow Print Yard, the book was completed on January 15 of what must be 1625. See Voznesensky (2011: 115, note 12).

correspondence between Patriarch Philaret of Moscow and Archbishop Macarius of Tobolsk and Siberia indicates that its printer Dorofey Aleksandrov was accused of theft for omitting or spoiling a number of folios, which were then printed anew and sent to the Siberian prelate with instructions on where they ought to be inserted (Romodanovskaya 1989). Quite possibly these circumstances explain the complex folio numbering of the surviving copies, of which four are known to me[4]. In terms of its content, the edition is basically identical to the previous edition of 1623 except for the inclusion of specifically hierarchical rites: the blessing of antimensia, the foot-washing on Holy Thursday, didactic texts for the confession of clergy, the funeral of a bishop, ordinations and appointments (except for the ordination of a bishop), the founding of a city, the rite of the new year, the rite of the Dread Judgment, and the Furnace Act. In addition, the rite of Unction is labeled as general Unction on Holy Thursday (served by a bishop) and the rite of Repentance contains questionnaires for the confession of a bishop. Finally, the edition also includes the acts of the Council of 1620 and the rites for accepting adult converts into the Orthodox Church[5]. There were no further editions of a bishop's Trebnik printed at the Moscow Print Yard, but some of these rites — the founding of a city and the rite of the new year, as well as the acts of the Council of 1620 with the rites of reception — were subsequently reprinted in the Trebniki printed at the Print Yard in 1639 and 1651.

There are, as well, a number of *Chiny* ("ordinals") found in the catalog of 17th century printed books produced by the Moscow Print Yard (Zernova 1958: nos. 53, 78–83). One of these, the order of cooking and blessing the chrism, was most definitely intended to be part of the Trebnik of 1624, but was omitted from it, probably since it is an exclusively patriarchal rite[6]. The others are separate booklets printed in quarto: the blessing of antimensia, *Chiny tserkovnye* (the rites of the new year and the Dread Judgment), the Furnace Act, the ordination of

[4] Three are preserved at the Russian State Library (RSL) in Moscow, inventory nos. 3205, 3206, and 5238, and one at the State Historical Museum (SHM) in Moscow, Чертк. печ. 161/2 + 161/3 (bound as two volumes). One fragment is preserved at the Russian Academy of Sciences Library in St. Petersburg, no. 7538сп. For a description of this edition, see Andreev (2021).

[5] These were edited by Arranz (2003: 1:385–409). For commentary, see Arranz (2003: 5:465–476), as well as Chumicheva (2015).

[6] The sole surviving copy, printed, like the Trebnik of 1624, in folio, is preserved at the RSL, no. 6098.

a bishop, the rite of confession of the patriarch, and the rite of confession of the tsar (Korogodina 2007: 384–90). There is also a single volume, called a *Chinovnik*, containing the blessing of antimensia, the new year rite, the Dread Judgment, and the Furnace Act, bound and foliated as one volume. None of these editions contains a colophon or identifying information and so they have been assigned varying dates by scholars. The most reasonable explanation seems to me that they were printed in 1623 or 1624 as part of a process of deciding the content of the Trebnik as a whole (first printed in Moscow in quarto in 1623) and the bishop's Trebnik in particular (Andreev 2021).

Unlike the Venetian editions that can be clearly traced to the "Trebnik of Stefan Dušan", the textual history of the Muscovite editions is much more complex. Some of the hierarchical rites, for example, the footwashing on Holy Thursday, originate in the Euchologion of the Great Church translated under Metropolitan Cyprian of Kiev at the end of the 14th–beginning of the 15th century (Afanasyeva et al. 2019). However, the surviving manuscripts of Cyprian's translation do not contain the ordination rites. Their version found in the earliest Russian source, NLR. Sof. 1056, predates the 14th century Serbian translation, but also differs from what we find in the later sources (Zheltov 2017: 24–25). Thus the textual history of the printed Muscovite Trebnik remains a needed area of research.

None of the editions mentioned so far contains the text of the hierarchical Divine Liturgy, and, in fact, the text of the Divine Liturgy as served by a bishop was printed in Moscow only after the Nikonian reforms. This can be explained by the gradual emergence of a specifically pontifical celebration of the Byzantine Liturgy. Thus, the early Slavonic Sluzhebniki are generally presbyteral, with only a few specifically pontifical sources (Zheltov 2007: 281–284; Larin 2010: 258–263). From the 16th century onward we find a number of manuscripts containing the text of the pontifical rite, of which perhaps the most famous are the two manuscripts preserved at the SHM in Moscow, Synodal 680 and 909 (Gorsky and Nevostruev 1869: nos. 366 and 367). These formed the basis for the Chinovnik printed by the Edinovertsy (Old Ritualists in communion with the mainline Russian Church) in Moscow in 1910, which effectively became the *editio princeps* of the pre-Nikonian hierarchical Divine Liturgy[7].

[7] As is explained in the edition on f. 105r–v.

Printed Sources after the Nikonian Reform

In 1653, Athanasius III Patellarius, who had resigned as Patriarch of Constantinople, visited Moscow, where, at the request of Patriarch Nikon and Tsar Alexis, he recorded the order of the hierarchical Liturgy "according to the rite and custom of the Eastern Church" (κατὰ τὴν τάξιν καὶ συνήθειαν τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας). The Greek text of this document is preserved at the SHM as Synodal Greek 245 (Vladimir 1894: no. 266). We know of three manuscripts containing the translation of this text into Slavonic, all of them preserved at the SHM: Voskresensky 8, Synodal 670, and Synodal 698. The two copies Voskresensky 8 and Synodal 670 were commissioned by Patriarch Nikon and given by him to the Resurrection New Jerusalem Monastery near Moscow (Gorsky and Nevostruev 1869, no. 368). Synodal 698 contains two descriptions of the hierarchical Liturgy: that of the *Proskinitary* of Arseny Sukhanov (Larin 2010: 67–68) and the Slavonic translation of the order of Athanasius Patellarius (Gorsky and Nevostruev 1869: no. 369). The order of Patellarius was discussed at the Moscow Council of 1666–1667, which deposed Patriarch Nikon but approved his reforms, and its text was included in the acts of the Council (preserved at SHM, Synodal 914; see Protasyeva [1970: no. 608])[8] and printed in 1668 as part of the publication *Чин архиерейского действа Божественных Литургий и освящения Антиминсов и Церквей* (*The Order of the Hierarchical Celebration of the Divine Liturgy and the Blessing of Antimensia and Churches*), which, in addition to Patellarius' order of the Liturgy, also contains the rite of blessing antimensia and the lesser blessing of a church (Zernova 1958: no. 322)[9].

The *Chin* of 1668 contains only the rubrics for the celebration and not the complete text of the Liturgy, and so a complete bishop's service book was deemed necessary. Such an edition, the first Slavonic *Chinovnik* in the modern sense of the term, was printed under Patriarch Joachim in 1677 (Zernova 1958: no. 345). The production of this edition was entrusted to Evfimy Chudovsky (Strakhova 1998: 174–175). The

[8] This text was subsequently printed (*Materialy* 1876; *Deyaniya* 1905). Note that an incorrect shelf code is indicated by Chumicheva (2002: 679). For more on the acts of the Council of 1666–1667 see Belyakova (2019).

[9] Most certainly, the copy preserved at the Russian Academy of Sciences Library in St. Petersburg, no. 1459сп, is a fragment of this edition and not a separate publication containing only the blessing of antimensia, *pace* Zernova (1958: no. 326).

key document for understanding the process of the publication of this edition is its surviving proof copy. Originally preserved in the archives of the Moscow Synodal Press, where it had been studied by Aleksey Dmitrievsky (1911: 184–185) and Ivan Karabinov (1915: 957–962), it was considered lost following the Russian Revolution. In 2006, it was rediscovered by Fr. Michael Zheltov among the manuscripts of the St. Petersburg Theological Academy preserved at the National Library of Russia (SPbDA [collection 573] AI 331/1–2), evidently taken to St. Petersburg by Karabinov in 1915 (Zheltov 2006). This source consists of two volumes that reflect different stages of the editorial process. The first volume, AI 331/1, contains texts bound in reverse order. At the end (ff. [118r]–155r)[10] is the text of the Liturgy of St. John Chrysostom (CHR), in which the diaconal litanies and presbyteral prayers have been inserted into an order quite similar, though not identical to that printed in the *Chin* of 1668. This text has been copied on ff. 69r–116r and then heavily edited, with corrections in both black and red ink placed over the main text, in the margins, and on additional folios. A third copy is recorded on ff. 18r–66v; it also contains some editorial notes in black and red, but mostly of a linguistic character. Before this is bound (on ff. 1r–16r) the text of the Liturgy of St. Basil the Great (BAS) in one sole copy. The second volume (AI 331/2) contains what must be the final draft of CHR (ff. 1r–40v), BAS (ff. 41r–57r), PRES (ff. 58r–73v), and ordinations (ff. 74r–86v), and is autographed by Patriarch Joachim and the other bishops of the Russian Church. This must have been the source used to print the Chinovnik in 1677.

The proof copy makes references to Greek and Slavonic sources, including a Greek printed Archieraticon[11], a Greek Euchologion (ευχολογ χξα [661])[12], and a Kievan Sluzhebnik[13]. A thorough linguistic

[10] The manuscript has several different folio numbers, all of them placed by a later hand. I use throughout the folio number placed (irregularly) in pencil in Western numerals at the bottom of the folios.

[11] E. g., on ff. 59v, 109v. Most certainly this refers to Ἀρχιερατικὸν (1643). See Papadopoulos (1984: no. 562). This edition is not mentioned by Legrand (1894–1903), and so perhaps was unknown to Dmitrievsky.

[12] E. g., on f. 21v, 70v, 74v; Dmitrievsky believed that this referred to a Euchologion printed in 1661, but no such edition is mentioned by Papadopoulos (1984: 1:526) or other Greek bibliographers.

[13] E. g., on f. 48v, 51r; here Dmitrievsky is probably correct in identifying the edition printed in Kiev in 1639. The most recent study of this edition, due to Metropolitan Peter (Moghila), is that of Galadza (1996).

and liturgical study of this source is badly needed and will allow us to better identify the sources and reconstruct the process of the creation of the text and rubrics of the modern Slavonic hierarchical Liturgy. For now it seems that Evfimy Chudovsky created a new translation into Slavonic of the order of Athanasius Patellarius, into which he inserted the texts of the petitions and prayers from one of the reformed editions of the Sluzhebnik, consulting also other printed Slavonic and Greek sources. In any case, following this *editio princeps*, the Chinovnik used in the Russian Church does not seem to have undergone any significant changes[14].

The printing of the Chinovnik of 1677 codified the changes made to the hierarchical celebration of the Divine Liturgy and the ordination rites during the Nikonian reforms. However, these were not the only changes to the pontifical celebration in Moscow in the 17th century. A number of the rites that had been printed in the *Potrebnik svyatitel'sky* of 1624 disappeared altogether, most notably the Furnace Act, the rite of the Dread Judgment, and the New Year rite (Nikol′sky 1885: 98–120, 169–190, 214–225; Krasnosel′tsev 1889: 57–64; Dmitrievsky 1894). Other rites, such as the founding of a church and the foot-washing, underwent more or less significant modifications that still remain to be thoroughly studied. A key priority for scholars now needs to be a study, and perhaps partial edition, of the proof copy of the 1677 Chinovnik, as well as the proof copies of the reformed 1658 edition of the Trebnik[15]; these must be compared with the ordo recorded by Athanasius III Patellarius and the Greek texts printed in Venice and Paris. Such studies will allow us to understand the extent to which the reformed Muscovite practice reflected the Greek usage of the day, as recorded in the Greek printed editions.

---

[14] Subsequent editions of the Chinovnik were printed in Moscow in 1721, 1760, and 1798 (Zernova 1968: nos. 144, 583, 1267). Dmitrievsky (1911: 189–191), mentions that references to the patriarch were removed in the 1721 edition following the reforms of Peter the Great, but the other editions have not been subjected to scholarly study.

[15] These are: Moscow, Russian State Archive of Ancient Documents (RGADA), BMST/SPK 1760; RGADA, Synodal Typography (coll. 381) 1803; and SHM, Synodal 308. See: Ageeva (2004: 181–187).

References

Afanasyeva, T. I. 2020. [Stefan Dushan's Trebnik, Its Composition and Place in the Slavic Tradition of the Trebnik]. In: *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, 3 (81), 127–142.

Афанасьева, Т. И. «Требник Стефана Душана», его состав и место в славянской традиции Требника. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, 3 (81), 127–142. https://doi.org/10.25986/IRI.2020.10.29.011.

Afanasyeva, T. I., Kozak V. V., Mol′kov G. A., Sharikhina M. G. 2019: *Evhologij Velikoj cerkvi v slavyano-russkom perevode konca XIV veka. Issledovanie i tekst* [*The Euchologion of the Great Church in the Slavic-Russian Translation of the End of the 14th Century. Research and Text*]. M.-SPb., Al′yans-Arheo, 2019.

Афанасьева, Т. И., Козак В. В., Мольков Г. А., Шарихина М. Г. *Евхологий Великой церкви в славяно-русском переводе конца XIV века. Исследование и текст*. М.-СПб., Альянс-Археo, 2019.

Ageeva, Elena A. 2004: [The Trebnik of 1658: Its Publication History]. In: *Patriarh Nikon i ego vremya: Sbornik nauchnyh trudov* (Trudy GIM. Iss. 139). M., 174–188.

Агеева, Е. А. Требник 1658 г.: история издания. *Патриарх Никон и его время: Сборник научных трудов* (Труды ГИМ. Вып. 139), М., 174–188.

Andreev, Aleksandr. 2021: [The Content of Printed Editions of the Sluzhebnik and Trebnik in Moscow in the First Half of the 17th Century]. In: *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii* no. 35: 66–115. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-66-115.

Андреев, А. "Печатные издания Служебника и Требника в Москве в первой половине XVII в.: вопросы состава." Вестник Екатеринбургской духовной семинарии, 35: 66–115. https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-66-115.

Arranz, Miguel 1996: *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon*. Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Arranz, Miguel 2003: *Izbrannye sochineniya po liturgike* [*Selected Works on Liturgics*], 5 vols. Rome, M.: Papskij vost. in-t.

Арранц, М. Избранные сочинения по литургике, 5 vols. Rome; M.: Папский вост. ин-т.

Ἀρχιερατικόν *— Liber pontificalis Ecclesiae graecae*. 1643. Paris.

Belyakova, Elena V. 2019: [To the Study of the History of the Councils of 1666 and 1666–1667]. In: *Istoricheskij kur'er*. no. 2 (4), article 5.

Белякова, Е. В. К изучению истории Соборов 1666 и 1666–1667 гг. *Исторический курьер*. № 2 (4), article 5. https://doi.org/10.31518/2618-9100-2019-2-5.

Chumicheva, Olga V. 2002: [The Great Moscow Council of 1666–1667]. In: *Pravoslavnaya enciklopediya*, vol. 5. M.: Nauchny tsentr Pravoslavnaya Entsiklopediya.
Чумичева, О. В. Большой московский собор 1666–1667 гг. *Православная энциклопедия*, т. 5. М.: Научный центр Православная энциклопедия. 679–684.

Chumicheva, Olga V. 2015: [The Editions of the Rites of Renunciation of Other Faiths in Moscow and Kiev in the First Half of the 17th Century]. In: *Knizhnaya starina*: sb. nauch. trudov, iss. 3. St. Petersburg: Rossiyskaya natsional'naya biblioteka.
Чумичева, О. В. Издание чинов отречения от иных вер в Москве и Киеве в первой половине XVII в. *Книжная старина*: сб. науч. трудов, вып. 3, 138–158. СПб.: РНБ.

Deyaniya 1905: *Deyaniya moskovskih soborov 1666 i 1667 gg*. [*Acts of the Moscow Councils of 1666 and 1667*]. M.
Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг. М.

Dmitrievsky, Aleksey A. 1894: [The Furnace Act. Historical-Archaeological Study]. In: *Vizantijskij vremennik*, 1, 553–600.
Дмитриевский, А. А. Чин пещного действа. Историко-археологический этюд. *Византийский временник*, 1, 553–600.

Dmitrievsky, Aleksey A. 1911: *Otzyv o sochinenii M. I. Orlova «Liturgiya svyatogo Vasiliya Velikogo»* [*A Review of the Composition of M. I. Orlov "The Liturgy of St. Basil the Great"*]. St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.
Дмитриевский, А. А. *Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия святого Василия Великого»*. СПб. : Типография Императорской Академии наук.

Galadza, Petro 1996: [An Analysis of the 1639 Sluzhebnik of Peter Moghila]. In: *Leiturgiarion: The Service-Book of the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, Saint Basil the Great, and the Presanctified Gifts, and the Daily Services*, A 1–22. Fairfax.
Галадза, П. Аналіза Служебника Петра Могили 1639 р. In: *Leiturgiarion: The Service-Book of the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, Saint Basil the Great, and the Presanctified Gifts, and the Daily Services*, A 1–22. Fairfax.

Gorsky, A. V., K. I. Nevostruev K. I. 1869: *Opisanie slavyanskih rukopisej Moskovskoj sinodal'noj biblioteki* [*A Description of the Slavic Manuscripts of the Moscow Synodal Library*]. Otdel 3. Knigi bogosluzhebnye. Part 1. M.: Sinodal′naya tipografiya.
[Горский, А. В., Невоструев К. И.] *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*. Отдел 3. Книги богослужебные. Часть 1. М.: Синодальная типография.

Guseva, Aleksandra A. 2003: *Izdaniya kirillovskogo shrifta vtoroj poloviny XVI veka. Svodnyj katalog* [*Editions in the Cyrillic Font of the Second Half of the 16th Century*]. M.: Indrik.

Гусева, А. А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог. М.: Индрик.

Karabinov, Ivan A. 1915: [The Holy Chalice at the Liturgy of the Presanctified Gifts]. In: *Khristianskoe chtenie*, 6, 737–753; no. 7–8, 953–964.

Карабинов, И. А. Св. чаша на литургии преждеосвященных Даров. *Христианское чтение*, 6: 737–753, № 7–8: 953–964.

Karataev, Ivan 1883: *Opisanie slavyano-russkih knig, napechatannyh kirillovskimi bukvami* [*A Description of the Slavic-Russian Books Printed in Cyrillic Characters*]. Vol. 1. 1491–1652. St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences.

Каратаев, И. *Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами*. Т. 1. С 1491 по 1652 г. СПб.: Типография Императорской Академии наук.

Korogodina, Maria V. 2007: Penitential Texts and the Changing Political Culture of Muscovy. In: *The Russian Review*, 66, 3, 377–390.

Korolevskij, Cyril 1944: Le Pontifical dans le rite byzantin. In: *Orientalia Christiana Periodica*, 10, 202–215.

Krasnosel'tsev, Nikolay F. 1889: *K istorii pravoslavnogo bogosluzheniya po povodu nekotoryh cerkovnyh sluzhb i obryadov nyne neupotreblyayushchihsya. Materialy i issledovaniya po rukopisyam Soloveckoj biblioteki* [*On the History of Orthodox Worship about Certain Church Services and Rites No Longer in Use. Materials and Study on the Basis of Manuscripts of the Solovetsky Library*]. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo universiteta.

Красносельцев, Н. Ф. *К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне неупотребляющихся. Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки*. Казань: Типография Императорского университета.

Larin, Vassa 2010: *The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites* (Orientalia Christiana Analecta 286). Rome: Pontificio Istituto Orientale.

Legrand, Emile 1894–1903: *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, 5 vols. Paris.

Materialy 1876: *Materialy dlya istorii raskola za pervoe vremya ego sushchestvovaniya* [*Materials for the Historyof the Schism during the First Period of Its Existence*]. M.: Printing house E. Lissner and J. Roman.

Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 2. М.: Типография Э. Лисснер и Ю. Роман.

Meyendorff, Paul 1991: *Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Nemirovsky, Evgeny L. 2009: *Slavyanskie izdaniya kirillovskogo (cerkovno-slavyanskogo) shrifta: 1491–2000. Inventar' sohranivshihsya ekzemplyarov i ukazatel' literatury* [*Slavonic Editions in the Cyrillic (Church Slavonic) Type: 1491–2000. Inventory of the Surviving Copies and Index of Literature*]. 3 vols. M.: Znak.

Немировский, Е. Л. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта: 1491–2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы*. В 3 т. М.: Знак.

Nikol'sky, Constantine 1885: *O sluzhbah Russkoj Cerkvi, byvshih v prezhnih pechatnyh bogosluzhebnyh knigah* [*On Services of the Russian Church Found in the Earlier Printed Liturgical Books*]. St. Petersburg: Printing house of the «Obshchestvennaya pol'za».

Никольский, К. *О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах*. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза».

Papadopoulos, Thomas. 1984. *Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία* (1466 ci.–1800), 2 vols. Athens.

Pozdeeva, Irina V. 1986: *Novye materialy dlya opisaniya izdanij Moskovskogo pechatnogo dvora. Pervaya polovina XVII v. V pomoshch' sostavitelyam Svodnogo kataloga staropechatnyh izdanij kirillovskogo i glagolicheskogo shriftov. Metodicheskie rekomendacii* [*New Materials for the Description of the Editions of the Moscow Print Yard. First Half of the 17th Century. An Aid for the Compilers of a Consolidated Catalog of Early Printed Editions in the Cyrillic and Glagolitic Fonts. Methodological Recommendations.*]. M.: State Library of the USSR.

Поздеева, И. В. *Новые материалы для описания изданий Московского печатного двора. Первая половина XVII в. В помощь составителям Сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов. Методические рекомендации*. М.: Гос. б-ка СССР им. В. И. Ленина.

Protasyeva, Tatiana N. 1970: *Opisanie rukopisej Sinodal'nogo sobraniya, ne voshedshih v opisanie A. V. Gorskogo i K. I. Nevostrueva* [*A Description of the Manuscripts of the Synodal Collection Not Included in the Description of A. V. Gorsky and K. I. Nevostruev*]. 2 vols. M.

Протасьева, Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания, не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева. В 2 т. М.

Romodanovskaya, Elena K. 1989: [On the History of Unknown Muscovite Editions of the 17th Century (The Potrebnik of 1624)]. In: *Publicistika i istoricheskie sochineniya perioda feodalizma. Sbornik nauchnyh trudov*. Novosibirsk.

Ромодановская, Е. К. К истории неизвестных московских изданий XVII в. (Потребник 1624 г.). *Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Сборник научных трудов*. Новосибирск, 171–173.

Strakhov, Olga B. 1998: *The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705)*. Köln: Böhlau Verlag.

Undol'sky, Vukol M. 1871: *Hronologicheskij ukazatel' slavyano-russkih knig cerkovnoj pechati s 1491-go po 1864-j g*. [*A Chronological Index of the Slavonic-Russian Books of Ecclesiastical Type from 1491 to 1864*]. Iss. I. M.: Tipografiya Gracheva.

Ундольский, В. М. *Хронологический указатель славяно-русских книг церковной печати с 1491-го по 1864-й г*. Вып. 1. Очерк славяно-русской библиографии. М.: Типография Грачева.

Vladimir [Filantropov], archimandrite 1894: *Sistematicheskoe opisanie rukopisej Moskovskoj sinodal'noj (patriarshej) biblioteki. Part. 1. Rukopisi grecheskie* [*Systematic Description of the Manuscripts of the Moscow Synodal (Patriarchal) Library. Part 1. Greek Manuscripts*]. Moscow: Sinodal′naya tipografiya.

Владимир [Филантропов], архимандрит. *Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. 1. Рукописи греческие*. М.: Синодальная типография.

Voznesensky, Andrey V. 2011: [On the Question of the Publication in Moscow in the Pre-Nikonian Period of the Bishop's Chinovnik]. In: *Vestnik Novosibirsk. gos. universiteta. Serie: Istoriya, filologiya*. Iss. 8: Filologiya 10, 113–121.

Вознесенский, А. В. К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения. *Вестник Новосибирск. гос. университета. Серия: История, филология*. Вып. 8: Филология 10, 113–121.

Zernova, Antonina S. 1958: *Knigi kirillovskoj pechati izdannye v Moskve v XVI–XVII vekah* [*Books of the Cyrillic Type Printed in Moscow in the 16th–17th Centuries*]. Moscow.

Зернова, А. С. *Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках*. М.

Zernova, Antonina S. 1968: *Svodnyj katalog russkoj knigi kirillovskoj pechati XVIII veka* [*A Consolidated Catalog of Russian Books Printed in the Cyrillic Type in the 18th Century*]. Moscow.

Зернова, А. С. *Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века*. М.

Zheltov, Michael S. 2000: [Hierarchical Liturgy]. In: *Pravoslavnaya enciklopediya*, 3. Moscow: Nauchny tsentr Pravoslavnaya Entsiklopediya, 566–575.

Желтов, М. С. Архиерейское богослужение. *Православная энциклопедия*, 3. М.: Научный центр Православная энциклопедия, 566–575.

Zheltov, Michael S. 2006: [A New Source for the History of Russian Worship: the Proof Copy of the Hierarchical Chinovnik of 1677]. In: *Vestnik cerkovnoj istorii*, 2, 235–239.
Желтов, М. С. Новый источник по истории русского богослужения: кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 года. *Вестник церковной истории*, 2, 235–239.
Zheltov, Michael S. 2007: [The Rite of the Divine Liturgy in the Oldest (11th–14th Centuries) Slavic Sluzhebniki]. In: *Bogoslovskie trudy*, 41, 272–359.
Желтов, М. С. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. *Богословские труды*, 41, 272–359.
Zheltov, Michael S. 2017: *Chinovnik arhiepiskopov Novgorodskih. Drevne-russkij Trebnik RNB. Sof. 1056* [*The Chinovnik of the Archbishops of Novgorod. The Old Russian Trebnik NLR. Sof. 1056*] (Liturgicheskoe nasledie 1). Moscow: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya.
Желтов, М. С. *Чиновник архиепископов Новгородских. Древнерусский Требник РНБ. Соф. 1056* (Литургическое наследие 1). М.: Издательство Сретенского монастыря.



Анна Феликсовна Литвина
(Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»)

Федор Борисович Успенский
(Институт русского языка им. В. В. Виноградова
Российской академии наук)

ИМЕНА ЦАРСКИХ ТЕСТЕЙ И ОТЧЕСТВА ЦАРИЦ В КОНЦЕ XVII ВЕКА: ЗАГАДКИ И НЕДОРАЗУМЕНИЯ

В исследовательской литературе сложилось мнение, что в связи с женитьбой Петра I и его брата Ивана каждый из их тестей получал новое имя *Федор*. В работе предлагается принципиально иной взгляд на это ономастическое событие — оно рассматривается в общем контексте эволюции системы имянаречения в России на пороге Нового времени.

Ключевые слова: многоименность, мирская христианская двуименность, крестильное имя, царские тести Салтыков и Лопухин.

A. F. Litvina
(National Research University Higher School of Economics)

F. B. Uspensky
(The V. V. Vinogradov Russian Language Institute of
the Russian Academy of Sciences)

THE NAMES OF THE ROYAL FATHERS-IN-LAW AND THE PATRONYMS OF THE TSARINAS IN THE LATE 17th CENTURY. MYSTERIES AND MISCONCEPTIONS

It is widely accepted in research literature that, due to the marriages of Peter the Great and his brother Ivan V, each of their fathers-in-law received the same new name of *Feodor*. The present work offers a different perspective on this onomastic event — it is viewed in a broader context of the evolution of the naming system in Russia at the dawn of the modern era.

Keywords: multinominality, binominality of lay Christians, baptismal name, the royal fathers-in-law Saltykov and Lopukhin.

Разобраться с личными христианскими и нехристианскими именами людей второй половины XVII в. порой еще труднее, чем с именованиями их предков, живших одним-двумя столетиями ранее. На старые традиции накладываются новые веяния, а весьма редкие пояснительные замечания о выборе и бытовании имен, встречающиеся в источниках, иной раз способны еще больше затемнить ситуацию. Современники как будто не считают нужным комментировать то, что представляется им естественным и самоочевидным, ближайшие же потомки — в силу кардинальных перемен всего строя русской жизни в петровское время — на глазах утрачивают понимание многих нюансов, а зачастую и принципиально значимых явлений недавнего антропонимического обихода своих отцов и дедов. Наблюдатели-иностранцы иногда успевают запечатлеть весьма ценные фрагменты общей картины, но, пытаясь охарактеризовать ее целиком, нередко запутываются сами и окончательно запутывают своих читателей. Все это легко приводит к формированию ложных представлений относительно функционирования личных имен даже у людей, хорошо известных и занимавших не последнее место в государственной жизни.

Так, в исследовательской литературе прочно утвердилось мнение, согласно которому браки Петра I и его брата Ивана Алексеевича сопровождались переименованием лиц, становившихся их тестями[1]. Отцы цариц как будто бы утрачивали свои прежние имена и приобретали новые — оба царских тестя сделались *Федорами*, а их дочери, соответственно, получили отчества, образованные от этого нового имени. Выбор имени *Федор* объяснялся, в частности, особым почитанием в роду Романовых Федоровской иконы Богоматери (Uspenskij 1996: 195, прим. 7)[2], иногда в этом переименовании

[1] См., например: Ivanchin-Pisarev 1842: 32; Ustryalov 1859: 10; Moroshkin 1867: 17; Petrov 1885: 241; Solovyov, VII: 449; Kostomarov 1893: 110; Semevskij 1989: 11; Gel’vikh 1914: 692; Witram 1964: 92; Uspenskij 1996: 187–188, 195, прим. 7; Kraevskij 2001: 263–264, 542; Pen’kovskij 2003: 415; Petrov 2005: 477; Sedov 2006: 386, прим. 200; Pchelov 2007: 308; Lavrov 2019: 79, прим. 2, 81.

[2] Предлагались и иные, куда более спорные, объяснения. Так, в исследовании П. В. Седова (Sedov 2006: 386, прим. 200) утверждалось, что «после убийства в мае 1682 г. восставшими стрельцами Федора Петровича Салтыкова [внука Михаила Михайловича Салтыкова] его сородич Александр [внук Михаила Глебовича Салтыкова] взял себе имя погибшего родственника».

усматривались истоки более поздней традиции, когда иностранные жены русских царей, переходя в православие, становились *Федоровнами*. Эта последняя связь, впрочем, уже оспаривалась в других работах[3], но общая идея переименования двух царских тестей сомнению не подвергалась.

Однако произошло ли подобное присвоение новых имен на деле?

Для всей предшествующей истории русской полиномии, важнейшим элементом которой была мирская христианская двуименность, столь безоглядные присвоение и упразднение были совсем нехарактерны. Традиция шла, скорее, по пути накопления, а не отмены именований или изобретения их ad hoc — антропонимы вновь присваиваемые разнообразными способами увязывались с именами старыми, и ни один из них не исчезал полностью, но лишь дожидался своего часа, подходящей ситуации, чтобы вдруг выступить на первый план (Litvina, Uspenskij 2020: 9–44). Быть может, казус царских тестей — это некая принципиальная инновация, начало новой антропонимической практики? Или все же тотальной смены имен в действительности не было и мы имеем дело с каким-то иным, более сложным процессом? Посмотрим, о чем на сей счет говорят антропонимические досье самих «объектов именования».

Прямое известие о перемене имени у отца Прасковьи Салтыковой, ставшей женой Ивана Алексеевича, мы находим в «Дневнике» Патрика Гордона, где сообщается следующее:

Источник этой информации нами не выявлен — необходимых ссылок автор в данном случае не приводит. К. В. Петров (Petrov 2005: 477) предполагал, что Александр Салтыков был переименован в *Федора* в честь покойного царя Федора Алексеевича — эта идея, судя по всему, напрямую почерпнута из труда Н. Костомарова (Kostomarov 1893: 110). Прецедентный характер смены имени подчеркивается и в труде Устрялова (Ustryalov 1859: 10) — здесь говорится о том, что Лопухин «принял имя Федора, по примеру Александра Салтыкова, переменившего также свое имя по случаю брака дочери его Прасковии с царем Иоанном Алексеевичем».

[3] Так, Е. В. Пчелов (Pchelov 2007: 318) полагает, что отчество *Федорович* у герцога Голштейн-Готторбского, объявленного наследником Елизаветы Петровны, равно как и отчество *Федоровна* у второй жены Павла I объясняется тем, что их отцы именовались *Фридрихами* — на Руси это имя традиционно конвертировалось в *Федора*.

> Января 10 [1684 г.]. Император Иоанн Алексеевич частным образом (как обычно) женился на Прасковье Федоровне Салтыковой; ее отец прежде звался Александром, а на сей раз сменил [имя] на Теодор или Федор, как здесь произносят сие (Gordon 2009: 6)[4].

Свидетельство Гордона, само по себе не слишком определенное, едва ли можно априори счесть рассказом, абсолютно адекватно излагающим картину произошедшего, — как мы уже упоминали, иностранцы нередко ошибались в своей оценке статуса и функций разных элементов русской многоименности, ср. также: (Litvina, Uspenskij 2020: 19–20).

В Дворцовых разрядах какие бы то ни было сообщения о смене имени у Салтыкова отсутствуют[5]. При этом известно немало документов, в которых будущий царский тесть последовательно фигурирует как *Александр*[6].

Чрезвычайно информативны в ономастической перспективе показания так называемой «Книги записной», ранней редакции протографа сибирского летописного свода, где сообщается следующее:

> Во 192-м [1684] году генваря в 9 день, в среду, благоволением божиим изволил великий государь царь и великий князь Иоанн Алексеевич всея Великия и Малыя и Белыя России самодержец быть законному браку и понять за себя дщерь боярина своего Федора Петровича

---

[4] «1684 Ja[nua]ry 10. The Emperour Johan Alexeiovitz was privately (as usuall) marryed to Praskovia Fiodorovna Sultikow, her father haveing been formerly called Alexander & at this tyme changed to Theodor or Fiodor, as they here pronounce it» (Gordon 2013: 1–2). Здесь и далее разрядка в цитатах наша.

[5] Здесь имеется лишь вполне ожидаемое сообщение о наделении Салтыкова статусом боярина 9 февраля 1684 г. (т. е. ровно через месяц после царской свадьбы, состоявшейся 9 января того же года) — с этой процедурой исследователи обычно и связывают акт переименования Салтыкова: «Того жъ числа Великіе Государи Цари и Великіе Князи Іоаннъ Алексѣевичь, Петр Алексѣевичь, всеи Великія и Малыя и Бѣлыя Россіи Самодержцы, пожаловали изъ Московскихъ дворянъ въ бояре Ѳедора Петровича Салтыкова; Великихъ Государей жалованье боярство ему сказывали: окольничей Иванъ Алексѣевичь Мусинъ-Пушкинъ, розрядной думной дьякъ Василей Григорьевичь Семеновъ» (DR, IV (1855): 270).

[6] Ср., например: PSRL, XXXVI (1987): 171, 217, 234, 277, 332; Guryanova et al., II: 31, № 187, 54, № 15, 109, № 8, 112, № 67, 116, 118, № 166; Miller 2005: 439, № 219; AI, V: 105, № 72; RIB, XI (1889): 25, 43, 45, 82, 100, 121, 192, 321.

Салтыкова благородную девицу Парасковию Феодоровну. А имянины ея, государыни благоверныя царицы и великия княгини Парасковии Феодоровны, октября в 14-м числе. А до того времени Феодор Петрович Салтыков был в Енисейском на воеводстве, и взят из Енисейскова для того к Москве, тотчас наспех четверы гонцы по него были. А как он был в Енисейском, и в то время ему было звание Александр Петрович Салтыков (PSRL, XXXVI (1987): 173).

Особое место в истории с именами Салтыкова занимают показания В. Н. Татищева, ценные и загадочные одновременно. С одной стороны, автор «Истории Российской» был непосредственным свидетелем жизни царского двора при Иване Алексеевиче и Прасковье Федоровне. С другой стороны, он сделался стольником царицы Прасковьи шести лет отроду (в 1692 г.), и хотя в ту пору он мог слышать немало о жизни ее семьи, столь же многое могло ускользнуть от его внимания и понимания. Говоря о несостоявшемся плане выдать Прасковью Салтыкову за Федора Алексеевича, старшего брата ее будущего мужа, Татищев вскользь упоминает об именах ее отца следующим образом:

...ближние его [Федора Алексеевича] люди розсудили, чтоб как наискоряе сыскать паки его величеству достойную супругу, к которому многие представляли дочь Александра Петровича Салтыкова (который потом Федором имянован, дочь его была государыня царица Прасковья Федоровна) (Tatishchev VII: 178, № 12).

Вторят ли эти свидетельства тому, что сказано в «Дневнике» Патрика Гордона? Или перед нами констатация светской христианской двуименности интересующего нас лица? В самом деле, летописная конструкция «ему было звание» очень напоминает многочисленные формулировки источников, маркирующие таким образом публичное (некрестильное) имя[7]. В свою очередь,

[7] Ср. лишь несколько из многих десятков примеров: «...господинъ Евстигней, званный Дементiй Миничъ Башмаковъ» (Levina 2006: 115, № 43); «...постриже Иоанна, и во мнишеском чину нарече ему имя Григорий, зане от святаго крещения Гавриил имя ему, Иоанн же прозвание» (Sapozhnikova et al. 2012: 45); «во 185 [1677] г. отецъ мой Иванъ Ѳомичъ Нарышкинъ, а по прозванiю Петръ, отдалъ вотчиму своему Семену Дмитрiеву сыну Старово и матери своей Оленѣ Осиповнѣ, а ево Семеновѣ женѣ, помѣсную свою землю...» (Shumakov 1909: 80, № LXVII).

татищевская ремарка, включающая в себя слово «именован», скорее ассоциируется с практикой упоминания в источниках имени крестильного, однако некоторую сложность вызывает в таком случае его же помета «потом».

Эту дилемму способна, как кажется, разрешить надпись на надгробии Салтыкова. Его похоронили в приделе Успения Вознесенского собора Вознесенского монастыря, и текст на надгробной плите фиксирует очень важные для нас календарные указания:

> Лета 7205 [1697] февраля в 4 день во двенадцатом часу нощи во второй четверти против четвертка на память преподобнаго отца нашего Исидора Пилусгота преставися раб божий болярин Федор Петрович Салтыков и погребен на сем месте а день рождения его декабря в 27 день (Panova 2003: 49, № 233).

Носителям светской христианской двуименности крестильное имя давалось, как правило, по дню рождения, тогда как имя публичное подбиралось в довольно широких календарных окрестностях этой даты. 27 декабря отмечается память сразу двух свв. Феодоров — Феодора Начертанного и Феодора, архиепископа Цареградского. Празднований, посвященных кому-либо из свв. Александров, в этот день нет, при этом памяти Александра, епископа Иерусалимского, и Александра, мученика Римского, приходятся на 12 декабря и 25 января, соответственно. Трудно не сделать вывод, что человек, родившийся на память свв. Феодоров и обладавший именем *Федор*, именно *Федором* и был крещен.

Иначе говоря, есть достаточно оснований полагать, что у Салтыкова два имени было исходно: крестильное *Федор* и публичное *Александр*. В таком случае после брака его дочери Прасковьи с царем на первый план попросту выступило крестильное имя ее двуименного отца, а другое — прежде бывшее публичным, под которым он в первую очередь и был известен внешнему миру, — ушло в тень.

Как же обстояло дело с другим царским тестем, отцом супруги Петра I? Не являлся ли стольник Лопухин носителем светской христианской двуименности еще до свадьбы своей дочери?

По-видимому, все было именно так, и продемонстрировать это удается куда проще, чем в случае с Федором / Александром Салтыковым. В Дворцовых разрядах задолго до брака своей дочери с царем он фигурирует под двумя именами, причем помета

«прозвище» при имени *Ларивон* (*Иларион*) практически не оставляет сомнений в том, что оно-то и являлось публичным, некрестильным, тогда как в крещении интересующий нас представитель рода Лопухиных был *Федором*:

> Того жъ году [7183/1675], Мая въ 28 день, стоялъ на стѣнномъ караулѣ голова Московскихъ стрѣлцовъ Ѳедоръ Аврамовъ сынъ, прозвище Ларивонъ, Лопухинъ (DR, III (1852): 1418, 1515)[8].

Естественным образом публичное имя Лопухина вплоть до царской свадьбы употреблялось гораздо чаще в светских источниках[9]. Только как *Ларион* он многократно фигурирует в тех же Дворцовых разрядах (DR, III (1852), 1089, 1160, 1513, 1526, 1535, прим. 1), как *Ларион Аврамов сын Лопухин* он показан, например, и в списке с Купчей Авдотьи Борисовны Домогацкой, жены стольника Алексея Васильевича Юшкова 7193/1685–7194/1686 гг. (Shumakov 1904: 83, № 31056/11; ср. также: Kurdyumov 1915: 248–249)[10]. С другой стороны, в документах, связанных с церковной жизнью, он в ту же пору может появляться как под именем крестильным, так, возможно, и под публичным, что полностью соответствовало традиционному узусу этого типа источников[11]. На надгробной плите из

[8] На это упоминание в свете христианской двуименности обращает внимание Т. Б. Соловьева (Solovyeva 2006: 695–696).

[9] Попутно отметим, что если один из интересующих нас царских тестей, Александр / Федор Петрович Салтыков, был пожалован боярством день в день через месяц после свадьбы дочери (см. выше, прим. 5), то возведение Илариона / Федора Авраамовича Лопухина «въ бояре изъ околничихъ» было приурочено к именинам его новоиспеченного зятя Петра и состоялось лишь 29 июня 1689 г. (DR, IV, 454).

[10] См. также: AAE, III (1836), 380, № 249 (1634 г.; AI, V (1842), 100–101, № 68 (1681 г.), 104, № 71 (1681 г.), 108, № 74 (1681 г.), 145, № 92 (1682 г.), 162, № 101 (1682 г), 164, № 105 (1683 г.); Dop. AI (1857), VI, 238, № 58; VIII (1862), 114 –115, № 38/IV (1681 г.), 319–320, № 93 (1681 г.). В различных редакциях сибирского летописного свода, там, где говорится о воеводстве Лопухина на Верхотурье, он фигурирует то как «стольник Федор Аврамович Лопухин» (PSRL, XXXVI (1987), 171, 276, 332), то как «Ларион Аврамов сын Лопухин» (Ibid., 217, 219). Ср., вместе с тем: «Ѳедоръ Абрамовъ сынъ Лопухинъ» под 1664 г. (DR, III, 569).

[11] Известен, к примеру, вклад Лопухина, сделанный под именем *Федор* в Тихонову Калужскую пустынь в 1684 г. (Kavelin 1892: 318). С другой стороны, именно он, по-видимому, показан во Вкладной книге Антониева-Сийского

московского Спасо-Андроникова монастыря отец царицы Евдокии показан как *Федор*[12].

Дополнительное основание считать имя *Иларион* публичным при крестильном *Федор* дает нам тот факт, что царский тесть был не первым и не единственным *Иларионом* в семье Лопухиных, одним из важнейших свойств публичного имени несомненно является его повторяемость, воспроизводимость в рамках того или иного рода[13].

Итак, после свадьбы дочерей ни у Салтыкова, ни у Лопухина не появилось нового имени. Были лишь актуализированы их исконные, крестильные имена, что вполне соответствовало ономастическим пристрастиям Романовых, которые, не сопротивляясь христианской двуименности своих подданных, в собственном обиходе отдавали явное предпочтение именам, полученным при крещении. Тотальной инновации, каковой была бы полная смена имен, вопреки

монастыря как «голова стрелецкой Ларіонъ Лопухинъ» (Izyumov 1917: 34, л. 59 об.), хотя нельзя исключать, что речь здесь идет о другом Лопухине — Иларионе Дмитриевиче. В Житии патриарха Никона Иоанна Шушерина Лопухин упоминается под именем *Федор* при описании событий, относящихся к 1671 и 1676 гг. (т. е. задолго до брака его дочери) — Алексей Михайлович отправляет Лопухина к Никону в Ферапонтов монастырь после своей женитьбы на Нарышкиной и Лопухин же послан известить опального патриарха о кончине царя (Shusherin 1871: 157–159).

[12] См.: Spasskij 1865: 23, № 7; MN, II: 188; ср.: DRV, XIX: 375 (с ошибкой в указании даты). В одном из первых исторических очерков о Спасо-Андрониковe монастыре, где имеется и описание надгробной плиты, приведены неверные сведения об именах Лопухина: «Ближний боярин Федор Аврамович Лопухин, который ск[ончался] в 1713 г. Это отец царицы Евдокии Феодоровны, первой супруги Петра Великого (он был переименован из Авраама Аврамовича [sic! — *А. Л., Ф. У.*] в Федора Аврамовича, при бракосочетании государя с его дочерью)» (Ivanchin-Pisarev 1842, 32). Совершенно очевидно, что автор описания перепутал двух представителей рода Лопухиных: интересующего нас царского тестя, Федора / Илариона Авраамовича, и его двуименного внука, тайного советника Авраама / Федора Авраамовича Лопухина († 1757), чье надгробие тоже располагалось в Спасо-Андрониковом монастыре.

[13] Небезынтересно также, что самое сочетание публичного *Иларион* с крестильным *Федор* не уникально в интересующую нас эпоху — оно встречается и у других носителей христианской двуименности, например у Федора / Илариона Петровича Лутохина (DR, III (1852) 1381, 7183/1675 г.) или у дьяка Федора / Илариона Ермолаева, который появляется в источниках то как *Федор* (DR, III (1852), 1157, 1350), то как *Ларион* (DR, III (1852), 1613; RIB, XXI, 1057; XXIII, 595, л. 98 об.).

сложившемуся в науке мнению, не произошло. Тем не менее некоторая новизна случившегося также вполне очевидна — прежние широко известные публичные имена царских тестей, *Александр* и *Иларион*, были полностью отринуты, а у их дочерей в качестве отчества стал употребляться исключительно образованный от крестильного имени патроним — ни то ни другое в целом не свойственно исконной многовековой традиции светской христианской двуименности.

Цитируемая литература и сокращения

AAE, I–IV — *Akty, sobrannye v bibliotekah i arhivah Rossijskoj imperii Arheograficheskoyu ekspeditsieyu Imp. Akademii nauk* [*Acts collected in the libraries and archives of the Russian Empire by the Archaeographic Expedition Imp. Academy of Sciences*]. Vol. I–IV. SPb., 1836–1838.
Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Имп. Академии наук. Т. I–IV. СПб., 1836–1838.

AI, I–V — *Akty istoricheskie, sobrannye i izdannye Arheograficheskoyu komissieyu* [*Historical acts, collected and published by the Archaeographic Commission*]. T. I–V. SPb., 1841–1842.
Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I–V. СПб., 1841–1842.

Gel'vikh, A. 1914: [Lopuhin, Fedor (Ilarion) Avraamovich]. In: *Russkij biograficheskij slovar'*. T. H: Labzina–Lyashenko. SPb.
Гельвих, А. Лопухин, Федор (Иларион) Авраамович. *Русский биографический словарь. Т. X: Лабзина–Ляшенко.* СПб.

Gordon, P. 2009. M. R. Ryzhenkov. (ed.). *Dnevnik 1684–1689*. [*Diary 1684–1689*]. Per. from English, Art. and note. D. G. Fedosova; otv. red. M.: Pamyatniki istoricheskoj mysli.
Гордон, Патрик. *Дневник 1684–1689.* Пер. с английского, ст. и прим. Д. Г. Федосова; отв. ред. М. Р. Рыженков. М.: Памятники исторической мысли.

Guryanova, N. S., Elert A. H., Rezun D. Ya. 1993–1995: N. N. Pokrovskij (ed.). *Aktovye istochniki po Rossii i Sibiri XVI–XVIII vekov v fondah G. F. Millera: Opisi kopijnyh knig* [*Key sources for Russia and Siberia of the 16th–18th centuries in the funds of G.F. Miller: Inventories of copy books*]. Resp. ed. N. S. Guryanova, A. H. Elert, D. Ya. Rezun. Vol. I–II. Novosibirsk.
Гурьянова, Н. С., Элерт, А. Х., Резун, Д. Я. *Актовые источники по России и Сибири XVI–XVIII веков в фондах Г. Ф. Миллера: Описи копийных книг.* Отв. ред. Н. Н. Покровский; изд. подгот. Н. С. Гурьянова, А. Х. Элерт, Д. Я. Резун. Т. I–II. Новосибирск.

Dop. AI, I–XII — *Dopolneniya k Aktam istoricheskim, sobrannye i izdannye Arheograficheskoyu komissieyu* [*Additions to Historical Acts, collected and published by the Archaeographic Commission*]. T. I–XII. SPb., 1846–1875.
Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I–XII. СПб., 1846–1875.

DR, I–IV — *Dvortsovye razryady, vysochajshim poveleniem izdannye II-m otdeleniem Sobstvennoj Ego Imperatorskogo Velichestva kantselyarii* [*Palace ranks, issued by the highest command by the II-nd department of His own Imperial Majesty's Chancellery*]. Vol. I–IV. SPb., 1850–1855.
Дворцовые разряды, высочайшим повелением изданные II-м отделением Собственной Его Императорского Величества канцелярии. Т. I–IV. *СПб*., 1850–1855.

DRV, I–XX — *Drevnyaya rossijskaya vivliofika* [*Ancient Russian Library*]... published by Nikolai Novikov. Ed. 2nd, revised again. Parts I–XX. M., 1788–1791.
Древняя российская вивлиофика... изданная Николаем Новиковым. 2-е изд., вновь испр. Ч. I–XX. М., 1788–1791.

Gordon, P. 2013: *Diary of General Patrick Gordon of Auchleuchries 1635–1699*. Vol. IV. Aberdeen.

Ivanchin-Pisarev, N. 1842: *Spaso-Andronikov*. M.: Tipografiya Avgusta Semena pri Med.-hirurg. akademii.
Иванчин-Писарев, Н. *Спасо-Андроников*. М.: Типография Августа Семена при Мед.-хирург. академии.

Izyumov, A. F. 1917: [Supplementary books of the Anthony Siysk monastery. 1576–1694 (7084–7203)]. In: *Chteniya v Imperatorskom Obshchestve Istoriii Drevnostej Rossijskikh*. Book II. Otd. 1: Materialy istoricheskie: 1–102.

Изюмов, А. Ф. Вкладные книги Антониева Сийского монастыря. 1576–1694 (7084–7203) гг. *Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских*. Кн. II. Отд. 1: Материалы исторические: 1–102.

Kavelin 1999: I. Tokmakov (ed.). *Istoricheskoe i arkheologicheskoe opisanie Tikhonovoj Kaluzhskoj pustyni, v svyazi s istoricheskim skazaniem o prepodobnom Tikhone, Kaluzhskom chudotvortse, osnovatele Tikhonovoj pustyni, s prilozheniem svidetel'stv o blagodatnykh znameniyakh, yavlennykh im strazhdushchemu chelovechestvu* [*Historical and archaeological description of Tikhon's Kaluga Hermitage, in connection with the historical legend about the Monk Tikhon, the Kaluga miracle worker, the founder of the Tikhon Hermitage, with the attachment of testimonies of the blessed signs that he showed to suffering mankind*]. M.: Fundamenta Press.
Леонид (Кавелин). *Историческое и археологическое описание Тихоновой Калужской пустыни, в связи с историческим сказанием о преподобном Тихоне, Калужском чудотворце, основателе Тихоновой*

пустыни, с приложением свидетельств о благодатных знамениях, явленных им страждущему человечеству. Ред. И. Токмакова. М.: Фундамента Пресс.

Kostomarov, N. 1893: *Russkaya istoriya v zhizneopisaniyakh ee glavnejshikh deyatelej. (Okonchanie): Gospodstvo doma Romanovykh do vstupleniya na prestol Ekateriny II. XVIII-oe stoletie* [*Russian history in the biographies of its main figures. (End): Domination of the Romanov dynasty before the accession to the throne of Catherine II. 18th century*]. 2nd ed. Vol. II. Iss. 7. SPb.

Костомаров, Н. *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. (Окончание): Господство дома Романовых до вступления на престол Екатерины II. XVIII столетие.* 2-е изд. Т. II. Вып. 7. СПб.

Kraevskij, B. P. 2001. *Lopukhiny v istorii otechestva: K 1000-letiyu roda* [*The Lopukhins in the History of the Fatherland: To the 1000th Anniversary of the Family*]. M.: Tsentrpoligraf.

Краевский, Б. П. *Лопухины в истории отечества: К 1000-летию рода.* М.: Центрполиграф.

Kurdyumov, M. G. 1915. *Opisanie aktov, khranyashchikhsya v archive Imperatorskoj Arkheograficheskoj komissii: Kollektsiya P. I. Savvaitova* [*Description of acts stored in the archives of the Imperial Archaeographic Commission: P. I. Savvaitov's collection*]. Petrograd.

Курдюмов, М. Г. *Описание актов, хранящихся в архиве Императорской Археографической комиссии: Коллекция П. И. Савваитова.* Петроград.

Lavrov, A. S. 2019. [Tsar's Brides: Once Again on the Interpretation of Foreign Testimonies about Peter's Russia]. In: *Trudy Sankt-Peterburgskogo institute istorii RAS*, 5 (21), 78–107.

Лавров, А. С. Царские невесты: Еще раз к вопросу об интерпретации свидетельств иностранцев о петровской России. *Труды Санкт-Петербургского института истории РАН*, 5 (21), 78–107.

Levina, T. *V*. 2006. [White stone tombstone of the 15th — early 18th centuries: Collection of the Kolomenskoye Museum-Reserve]. In: L. A. Belyaev (ed.). *Russkoe srednevekovoe nadgrobie XIII–XVII veka: Materialy k svodu*. Iss. I. M., 82–123.

Левина, Т. В. Белокаменное надгробие XV — начала XVIII века: Собрание музея-заповедника «Коломенское». В сб.: Л. А. Беляев (ред.). *Русское средневековое надгробие XIII–XVII века: Материалы к своду. Вып*. I. М., 82–123.

Litvina, A. F., Uspenskij F. B. 2020: «Se yaz rab Bozhij...» *Mnogoimennost' kak factor i fakt drevnerusskoj kul'tury* [*Name multiplicity as a factor and fact of Old Russian culture*]. SPb.: Evrazia.

Литвина, А. Ф., Успенский, Ф. Б. *«Се яз раб Божий...» Многоименность как фактор и факт древнерусской культуры*. СПб.: Евразия.

Miller, G. F. 2005: *Istoriya Sibiri* [*History of Siberia*]. T. III. M: Vostochnaya literatura.

Миллер, Г. Ф. *История Сибири. Т. III.* М.: Восточная литература.

MN, I–III — V. I. Saitov, B. L. Modzalevskij (comp.). *Velikij Knyaz' Nikolaj Mihajlovich. Moskovskij nekropol'* [*Grand Duke Nikolai Mikhailovich. Moscow necropolis*]. T. I–III. SPb.: Typography of M. M. Stasyulevich, 1907–1908.

В. И. Саитов, Б. Л. Модзалевский (сост.). *Великий Князь Николай Михайлович. Московский некрополь*. Т. I–III. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1907–1908.

Moroshkin, M. Ja. 1867: *Slavyanskij imenoslov ili sobranie slavyanskih lichnyh imen v alfavitnom poryadke* [*Slavic namelist or collection of Slavic personal names in alphabetical order*]. SPb.: Tipografiya 2 Otd-niya Sobstvennoj e. i. v. kancelyarii.

Морошкин, М. Я. *Славянский именослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке*. СПб.: Типография 2 Отд-ния Собственной е. и. в. канцелярии.

Panova, T. D. 2003: *Nekropoli Moskovskogo Kremlya* [*Necropolises of the Moscow Kremlin*]. 2nd ed., Rev. and add. M.: Gos. ist.-kul'tur. muzej-zapovednik "Moskovskij Kreml'".

Панова. Т. Д. *Некрополи Московского Кремля.* 2-е изд., испр. и доп. М.: Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Московский Кремль».

Pchelov, E. V. 2007: [Anthroponymy of the Romanov Dynasty: Main Trends and Patterns]. In: F. B. Uspenskij (comp.). *Imenoslov: Istoricheskaya semantika imeni*. Iss. 2. M.: Indrik, 299–334.

Пчелов, Е. В. Антропонимия династии Романовых: Основные тенденции и закономерности. В сб.: Ф. Б. Успенский (сост.). *Именослов: Историческая семантика имени.* Вып. 2. М.: Индрик, 299–334.

Pen'kovskij, A. B. 2003: *Nina: kul'turnyj mif zolotogo veka russkoj literatury v lingvisticheskom osveshchenii* [*Nina: a cultural myth of the golden age of Russian literature in linguistic coverage*]. 2nd ed., Rev. and add. M.: Indrik.

Пеньковский, А. Б. *Нина: культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом освещении.* 2-е изд., испр. и доп. М.: Индрик.

Petrov, P. N. 1885: *Istoriya rodov russkogo dvoryanstva* [*History of the clans of the Russian nobility*]. Vol. I. SPb.: G. Goppe.

Петров, П. Н. *История родов русского дворянства.* Т. I. СПб.: Г. Гоппе.

Petrov, K. V. 2005: [Saltykov Aleksandr (Fedor) Petrovich]. In: M. O. Akishin, A. V. Remnev (comp.). *Vlast' v Sibiri: XVI – nachalo XX v*. Novosibirsk: Sova, 476–477.

Петров, К. В. Салтыков Александр (Федор) Петрович. В сб.: М. О. Акишин, А. В. Ремнев (сост.). *Власть в Сибири: XVI – начало XX в.* Новосибирск: Сова, 476–477.

PSRL — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [*Complete collection of Russian chronicles*]. 1841–2004. SPb./L.-M.

ПСРЛ — *Полное собрание русских летописей*. 1841–2004. СПб./Л.-М.

RIB, I–XXXIX — *Russkaya istoricheskaya biblioteka, izdavaemaya Arheograficheskoyu komissieyu* [*Russian Historical Library, published by the Archaeographic Commission*]. T. I–XXXIX. SPb. (Pg./L.), 1872–1927.
Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. I–XXXIX. СПб. (Пг./Л.), 1872–1927.

Sapozhnikova, S. D., Sidash, T. G., Kozhurin, K. Ya. 2012: *Protopop Ivan Neronov: sobranie dokumentov epokhi* [*Protopop Ivan Neronov: collection of documents of the era*]. SPb.: Svoeizdatel'stvo.
Сапожникова, С. Д., Сидаш, Т. Г., Кожурин, К. Я. *Протопоп Иван Неронов: собрание документов эпохи.* СПб.: Свое издательство.

Sedov, P. V. 2006: *Zakat moskovskogo carstva: Carskij dvor konca XVII v.* [*The decline of the Moscow kingdom: the royal court at the end of the 17th century*]. SPb.: Dmitrij Bulanin.
Седов, П. В. 2006. *Закат московского царства: Царский двор конца XVII в.* СПб.: Дмитрий Буланин.

Semevskij, M. I. 1989: *Tsaritsa Praskovya. 1664–1723: Ocherk iz russkoj istorii XVIII veka* [*Tsarina Praskovya. 1664–1723: Essay on Russian history of the 18th century*]. M.: Kniga.
Семевский, М. И. *Царица Прасковья. 1664–1723: Очерк из русской истории XVIII века.*М.: Книга.

Sergij, 1865: *Istoricheskoe opisanie moskovskogo Spaso-Andronikova monastyrya* [*Historical description of the Moscow Spaso-Andronikov Monastery*]. M.: Universitetskaya tipografiya.
Сергий (Спасский). *Историческое описание московского Спасо-Андроникова монастыря*. М.: Университетская типография.

Shumakov, S. A. 1904: *Sotnitsy (1554–1572 gg.), gramoty i zapisi (1628–1701 gg.)* [*Sotnitsa (1554–1572), letters and records (1628–1701)*]. Iss. III. M: Sinodal'nayatipografiya.
Шумаков, С. А. *Сотницы (1554–1572 гг.), грамоты и записи (1628–1701 гг.).* Вып. III. М.: Синодальная типография.

Shumakov, S. A. 1909: *Sotnitsy, gramoty i zapisi* [*Sotnitsa, letters and records*]. Iss. IV. M: Sinodal'naya tipografiya.
Шумаков, С. А. *Сотницы, грамоты и записи.* Вып. IV. М.: Синодальная типография.

Shusherin, I. 1871: *Izvestie o rozhdenii i vospitanii i o zhitii svyatejshego Nikona patriarkha Moskovskogo i vseya Rossii, napisannoe klirikom ego Ioannom Shusherinym* [*News of the birth and upbringing and life of His Holiness Nikon, Patriarch of Moscow and All Russia, written by his cleric John Shusherin*]. M.: Izdanie Voskresenskogo, Novyj Ierusalim imenuemogo monastyrya.

Шушерин, И. *Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным*. М.: Издание Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого монастыря.

Solovyev, S. M. 1959–1966: *Istoriya Rossii s drevnejshikh vremen* [*History of Russia since ancient times*]. Book *I*–XV. M.: Sotsekgiz.
Соловьев, С. М. 1959–1966. *История России с древнейших времен.* Кн. I–XV. М.: Соцэкгиз.

Solovyeva, T. B. 2006: [On the question of the duality of personal names of calendar origin in the naming of people in Russia in the 16th – 17th centuries]. In: Ju. M. Eskin (comp.). *Pamyati Lukicheva: Sbornik statej po istorii i istochnikovedeniyu*. M.: Drevlekhranilishche, 686–696.
Соловьева, Т. Б. К вопросу о дуальности личных имен календарного происхождения в именовании людей в России XVI–XVII вв. В сб.: Ю. М. Эскин (сост.). *Памяти Лукичева: Сборник статей по истории и источниковедению.* М.: Древлехранилище, 686–696.

Tatishchev, V. N. 1962: *Sobranie sochinenij* [*Collected Works*]. Vol. I–VIII. M.: RSL, 1964.
Татищев, В. Н. 1962. *Собрание сочинений.* Т. I–VIII. М.: РГБ, 1964.

Uspenskij, B. A. 1996: [The Name Change in Russia in a Historical and Semiotic Perspective]. In.: B. A. Uspenskij. Izbrannye trudy. Vol. II. 2nd ed., rev. and add. M.: Gnozis, 187–202.
Успенский, Б. А. Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе. В кн.: Б. А. Успенский. *Избранные труды.* Т. II. 2-е изд., испр. и доп. М.: Гнозис, 187–202.

Ustryalov, N. G. 1859: *Istoriya tsarstvovaniya Petra Velikogo* [*History of the reign of Peter the Great*]. Vol. VI. SPb.: Tipografiya II-go otd-niya Sobstv. e. i. vel. kantselyarii.
Устрялов, Н. Г. *История царствования Петра Великого*. Т. VI. СПб.: Типография II-го отд-ния Собств. е. и. вел. канцелярии.

Wittram, R. 1964: *Peter I, Czar und Kaiser. Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit.* Bd. 1. Göttingen.

Научное издание

FONS SAPIENTIAE VERBUM DEI

Сборник научных статей
в честь 80-летия профессора
Анатолия Алексеевича Алексеева

Ответственный редактор *А. В. Сизиков*
Корректор *Д. М. Капитонов*
Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Подписано в печать 15.03.2022. Формат 60 × 90 1/16.
Усл. печ. л. 24,5. Тираж 250 экз. Заказ № 102С.
Отпечатано в типографии издательско-полиграфической фирмы «Реноме»,
192007 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40.
Тел. (812) 766-05-66. E-mail: book@renomespb.ru
www.renomespb.ru